المشرق

السنة التاسعة والاربعون | تموز – تشرين الاول ١٩٥٥

الآثار المطويَّة (تابع)

جمَعَها وعلَّق عليها ونشرَها
الاب انطونيوس شبلي اللبناني
رئيس انطوش جبيل

الشيخ ناصيف اليازجي الشاعر (١)

تمهيد

لا يخفى ان الناس طبقاتٍ متباينة في المنازع والمشارب، متفاوتة في المدارك والاقدار بما تخلّف بعدها من المآتي والآثار. وكما اننا نرى التباعد في اشباه الوجوه نراه ايضاً في اشباه العقول، لذلك يجري كلٌّ من الناس في الطريق

(١) ذكرنا سهوًا في توطئة « الآثار المطوية » (المشرق ٤٨ [١٩٥٤] ص ٦٥٤) هذا التصدير: « الشيخ ناصيف اليازجي يمدح الامير ملحم ابن الامير بشير الشهابي الكبير »

المؤدية الى الهدف الذي يرمي اليه وترغب نفسه فيه، وقد يبرع الواحد في فنّ من الفنون يقصر الآخر عن اللحاق به مهما كدّ وجدّ واستطال، لان الفطرة لم تساعده على مجاراته ومباراته فيصدف عنه الى الحرفة والصناعة التي يستسيغها ذوقه وتنزع اليها روحه فيمارسها ويجيدها بطول المران. اما اذا لم يكن راغباً في خوض عبابها ولم تساعده الفطرة او الخبرة على ان يكون من طلّابها فمن الصعب عليه اخضاع رقابها. والدليل على هذه البيّنة المتشاعرون المقلّدون الذين يتورّكون ويتعرّجون ويموّهون ويتحذلقون ادراكاً لشأو المبرّزين المجلّين في مضمار المعارف بما جادت به اذهانهم من جلائل الاعمال التي رفعتهم الى المرتبة السنيا. وهل يدنو البغاثُ الى مطير الأنسر؟ . . .

خذ الشعراء مثالاً للموازنة والمناضلة، فمنهم ناظمون مقلّدون ومنهم شاعرون مفطورون. انك تلمس في شعر المقلّدين الناظمين اليبس والجفاف والابتذال والاختزال، لا يستوقفك معنى يهزّك ولا عبارة تزحزحك من مكان الجمود وتطفر بك الى مقاعد الانس والحبور. وربما أدّى بك شعرهم الى الحيرة والارتباك او الانقباض والامتعاض والتطيّر من تعابيرهم. فترمي هذا الديوان او تلك القصيدة في سلّة المهملات وانت في اشد التأثرات مما نالك من اعياء واعنات.

وانت خبيرٌ ان الشعراء المفطورين الموهوبين يتوذونك، من حيث لا تدري، بشعرهم الجذل الرنّان الى اسمى من مجالس الدنان فلا تستفيق من نشوة حتى تفاجئك نشوة متقلّباً على بُسط الزهو والطرب.

والشاعر هو الذي يتغلغل بشعره في البواطن محرّكاً فيها السواكن فتحس اذ ذاك بالرعشة المبهجة تغلّف كلّ عضوٍ من اعضائك فتتنقّل على اجنحة خياله الى آفاقٍ رحبةٍ عامرة بالنور والجمال.

فالشاعر هو الذي يسمع همس اختلاجات النفس في امواج البحر، وروعة الجبال، وسكرة الجمال في جميع خلائق الله، وفي تغريد الطير وتمايل الافنان،

والصواب ان ابناء الامير بشير هم الامراء: قاسم وامين وخليل وسعدى ومسعود فقط. وليس من مجال هنا للتعريف عن الامير ملحم الشهابي الذي مدحه الشيخ ناصيف اليازجي بقصائد محبوكة الطرفين مبنية على احرف الهجاء، فاقتفي التثنية . . . .

ودغدغة النسيم ، وخرير الينابيع ، وهديل الحمام ، وهدير النهر ، وشكل الزهرة ، ومنظر الشجرة المتمددة ، ومسبح القمر بانواره الفضية المتسللة خلال الاغراس حول الجداول ، ووداع الشمس عند الغروب . وهو الذي يتأثر بصمت الطبيعة وسكونها المهيب ، وبشاهد البؤس والألم فتستنزل دموعه النوادب ، ويحوك في قلبه مرأى الخرائب . فيستدرُّ من كلِّ ذلك الوحي والالهام فيطلع بشعره على الناس بالبدائع والروائع . واذا نصبتهُ الاهواء الجامحة فيلجمها بحكمة الرصانة فتمشي مسيَّرة خاضعة لرويَّته . ورحم الله من قال :

الشعرُ صوتُ النفسِ في اعماقها فاذا نطقتَ به فأنتَ الشاعر[1]

وكما تترك الشمس ذيولًا صفرًا من الاشعَّة عند غروبها تسبيلك وتستهويك ، كذلك يترك الشاعر اثرًا عميقًا في نفسك عندما تنتهي من قراءة قصيدته ، فتظلّ منتشيًا بصداها مترنمًا بجمياها الى ان تفيق على طربةٍ سواها .

والشاعر هو الذي يضحكك اذا ضحك ، ويبكيك اذا بكى ، ويركبك الجياد اذا امتطى ، ويوقظ فيك النخوة اذا انتخى ، ويسوقك الى الحبّ اذا احبّ ، والى النفور اذا نفر ، ويحملك على تصديقه اذا كذب . فانه يقتادك بشعره لمرافقته راضيًا مسرورًا من حيث لا تفطن انك صحيبةُ ورفيقهُ .

وهو النقّاشُ الماهر الذي يجيد رسم الاشياء بتجاريبه (بقلمه) القاره اجادة الفنّان البارع بريشته في تصوير الالوان والخطوط والتقاسيم والاشكال جامعًا بين حسن الذوق واصالة الفنّ ، والاثنان يقدّمان لك مثالًا حيًّا على ائتلافهما وبراعتهما . وكما ان العين لا تشبع من تثبّت النظر في صورةٍ جميلة لرسّام عبقريّ ، كذلك القلب لا يمتلئ من تكرار قراءة قصيدة ساحرة المعنى والمبنى لشاعر موهوب .

والشاعر والفنّان هما فرسا رهان في ميدان الابداع والاتقان ، يتباريان ويتنافسان كلٌّ في مضماره ولكنّهما في صعيدٍ واحد يلتقيان ، وكلاهما مجيدٌ في رسم نعومة البشرة واسالة الخدّين ودارة القمرين وترنّح العطفين وما اختلج في مطاوي النفسين وكلّ ما عليه مسحة من الجمال في الخلائق الجامدة والنامية والحسّاسة .

---

[1] الشيخ احمد تقي الدين .

ومن الشعراء من لهم قوَّة الخيال ورقَّة العاطفة وجمال التصوير ولكنَّهم يقصرون عن افراغ المعاني في قالب جميل من المباني لضآلة ثروتهم في اللغة ، وهل تروقك جوهرةٌ لمَّاعة في صَدَفة كامدة اللون ؟

٥

واذا اطلقنا على الشيخ ناصيف اليازجي لقب الشاعر فهو اهلٌ له وحقيق به وجدير ، لانـه أَلَّف بين الفنّ والذوق واجتمعت في شعره الخلال الخمس المكتملات فكانت له سلماً للارتقـاء الى أعلى الدرجات : رحابة الخيال ، وروعة الجمال ، ورقَّـة العاطفة ، وسلاسة العبارة وبلاغتها ، وهداية العقل . الخيال الطلق في المعنى ، والحُسن المتناسق في المبنى ، والانسجام في الكلام المتساوق المستفيق بيقظة المشاعر المستضيئة بالذهن النيّر . واذا مـا تصاحبت وتساندت هذه المواهب الخمس في الشاعر فهناك دفقُ المرَح يجري فيَّاضاً عن جوانبها . .

ان من امعن النظر في شعر الشيخ ناصيف ادرك بداهةً انه شاعرٌ بالفطرة حادّ الذهن متوقّد القريحة سامي المدارك يقول الشعر ارتجالاً في جميع المناسبات والظروف ، ويصدق فيه مـا قاله بديع الزمان الهمذاني في زُهير : « يُذيب الشعرَ والشعرُ يذيبه ، ويدعو القول والسحرُ يُجيبه » وليس من أثرٍ في شعره للغموض والابهام ولا للتكلُّف والتقعُّر ، والشاعرية في قصائده رجراجة صخّابة تتدفّق بالشعر الصافي تدفُّق الجدول الرقراق في جنّة غنّاء . وان كان هناك من هنات فهي هيّنات بجانب ما له من وفرة الحسنات وما لسواه من الشعراء من كبوات وسقطات .

ان الشيخ ناصيف اليازجي اذا وصف روضةً فيَّاحة فباستطاعته ان ينقلها امام ناظريك في شعره بكلّ محاسنها ومفاتنها وانت مسرٌّ في مكانك ، فيريك الاخضلال والظلال وبدائع الحسن والكمال ، ويسقيك من مائها السلسبيل وينعشك بنسيمها البليل وأريجها العَطِر ، ويُسمعك اناشيد الطيور الراقصة على تصفيق الاغصان المتثنية طَرَباً ودلالاً . واليك ما قال الشيخ في وصف عرس الطبيعة :

هذه عروسُ الزهر نقَّطها الندى بالدرّ فابتسمت ونادت معبدا

لمّا تفتّق سترها عن رأسها ... عبثَ الحياء بخدّها فتورّدا
فتحَ البنفسجُ مقلةً مكحولةً ... من المزارِ بها فقام وغرّدا
وتبرّجت ورقُ الحمام بطوقها ... لمّا رأينَ التاجَ يعلو الهدهدا
بلغ الازاهر أنَّ وردَ جنانها ... ملكُ الزهور فقابلتهُ سُجّدا
فرنا الشقيق بأعينٍ محمرّةٍ ... غضباً وأبدى منهُ قلباً أسودا
بسطَ الغديرُ الماءَ حتى مسّهُ ... بردُ النسائمِ قارساً فتجمّدا
ورأى النباتُ على جوانب أرضهِ ... مهداً رطيباً ليّناً فتوسّدا
يا صاحبيَّ تعجّبا لملابسٍ ... قد حاكها من لم يعدْ لها يدا
كلُّ الثياب يحولُ لونُ صباغها ... وصباغُ هذه حين طال تجدّدا[1]

هل من رقّة اصفى من رقّة هذه الابيات في وصف عروس الزهر ؟ وهل من تصوير ادقّ من هذا التصوير ؟ وهل من بلاغة انقى من هذا التعبير ؟

٥

واذا خاض الشيخ ناصيف معمعة حربٍ خلتَ نفسك في ساحات احدى المعارك والملاحم يتشهد مثار نقعها وانعقاد غبارها وبطولة رجالها ، وتسمع حمحمة خيولها وقعقعة سلاحها وصدى طبولها . فان كنتَ مخلوع الفؤاد فروقةً رعديداً شعرتَ بالوجيف ، او ذا شجاعةٍ وبأس لعبت الحماسة في رأسك ودرتَ دورةً مع الفرسان وشاركتهم في الكرّ والفرّ والطعان .

وهذه قصيدته في محمّد علي باشا والي مصر وابنه ابراهيم باشا التي نشرناها في السنة الماضية[2] ، تصدع بهذه الحقيقة وترفع الشيخ في شعره الى طبقات الشعراء المبرّزين ، ولو لم تكن مصدّرةً باسمه لظننتها من نفثات عنترة بن شدّاد في مواقع النزال والجلاد . فاقرأ قصيدته يخاطب محمّدَ علي عزيز مصر :

يا فاتحَ القطرينِ انت محمّدٌ ... هل دون فتحك في البلاد مسدَّدُ
العُربُ تشهدُ والحضارةُ قبلها ... والزنجُ تشهدُ والجزائر تشهدُ[3]

---

١) النبذة الثانية من ديوان الشيخ ناصيف اليازجي ، طبعة ميخائيل رحمه ص ٩٦ جاء في انجيل متى ٦ : ٢٨ و٢٩ : « اعتبروا زنابق الحقل كيف تنمو ، انها لا تتعب ولا تغزل وانا اقول لكم ان سليمان في كل مجده لم يلبس كواحدة منها » .

٢) (المشرق ٤٨ [١٩٥٤] : ١٦٠) .

٣) العُربُ : يرمز الى حملته على الوهّابيين اذ أسر الامير سعود الكبير وارسله مخفوراً

مهلًا عليك فليس ترضيك العلى حتى يصافح اخمصيك الفرقدُ
جبلٌ بمصرَ الى الحجاز وظلُّهُ لحقَ الشآم وظلَّ منهُ الأبعدُ
لو كنتَ نهرُ ارضهنَّ تزلزلت ولو أزدجرتَ النيلَ اوشك يجمدُ

ثمَّ يلتفت الشيخ الى ابراهيم باشا ابن محمد علي ويقول مشيرًا الى فتحه حصون عكا :

مَن مثل ابراهيم إلَّا سيفهُ يوم الكريهة والقنا المتأوِّدُ
ارسلت قبل الجيش جيشَ مهابةٍ جيشُ العدوّ لهولهِ يتبدَّدُ
فاثبتْ مكانك وأبعث اسمك بعدها وكفى القتال بهِ وانت موسَّدُ
ولقد ضربتَ حصون « عكَّاء » التي كانت لهيبتها الفرانسُ ترعدُ
اللهُ اكبرُ ليس دونك قلعةٌ تُحمى ولا صرحٌ أشمُّ ممرَّدُ
خافت جبال الارض منك وقد رأت هذي الفعال بمثلها تتردَّدُ
وتحصَّنت منك الأسودُ فلا تلمْ قومًا بأغلاق الحصون استنجدوا

ويتخطَّى الشيخ ناصيف الى مدح الامير بشير الشهابيّ الكبير فيقول :

شيخٌ لهُ سِنُّ الشيوخ وعقلهم وكأنَّما هو في العزيمةِ أمردُ
فتكاد تعرفهُ الطريق اذا مشى من فوقها والسيف حين يُجرِّدُ
هو طورُ لبنان العظيم وشخصهُ آل الشهاب فواحدٌ متعدِّدُ
قد مهَّد الجبلَ العصيَّ بسيفهِ قوموا أنظروا كيف الجبالُ تُمهَّدُ
واقتاد كلَّ شموس قومٍ فانثنى ينقادُ طوعًا واستراح المقودُ

ثمَّ يختمها به قائلًا :

لا حدَّ دونك في المكارم والعلى وعمى البقاء عليك ليس يُحدَّدُ
فالظلمُ إلَّا من طباعك يُتَّقى والنمَرُّدُ إلَّا عن جنابك يُجحدُ

ت

واذا رثى الشيخ أنَّ وبكى وحنَّ وشكى وتفجَّرت دموعه في شعره تستلفت وتستبكي. ولا يستوقفك بما استنزف من العبرات حتى تكون شريكهُ وضريبهُ في تصعُّد الزفرات . واذا طالعتَ رثاءه احسستَ بالغُمَّة والمسرَّة معًا . أمَّا الغُمَّة فلأنه عدَّد صفات المرثيّ العالية متململًا عليه ، وجعلك تأسف معه

الى الاستانة حيث عوقب بالموت . والحضارة : الى انتصاراته في بلاد الشام . والزنج : الى فتوحاته في بلاد النُوبة والسودان . والجزائر : الى احتلاله جزر مورا في بلاد اليونان .

على تغنّيه في صفائح الضرائح . واما المسرّة فلأنه ألبس مرثيّته حلّةً منوَّرةً من مرسل الكلام يليك بطنّته ورنّته عن الحزن والأسى ، ذلك ما يكشف عن قدرة الشاعر على التلاعب بالعواطف واستمالتها كيف شاء واراد . واليك بعضاً من رثاء الشيخ للمطران اغناطيوس الدهّان ، فانه من ابلغ المراثي وأرقها كما يُثبتُ البرهان . قال :

هل بعد يومك عند من لم يصبرِ ... غير الانين ولوعة المتحسّرِ
ويمَ انتحال الصبر بعدك او ترى ... غادرتَ قلباً ليس بالمتفطرِ
ما كان عندي ان شمساً أغربت ... في الشرق قبلك في التراب الأعفرِ
حتى وريتَ موسَّداً في حفرةٍ ... فعجبتُ بعدك من بقاء المبصرِ
لا استطيع لذكر نطقك منطقاً ... لو كنتُ انطقُ عن «صحاح الجوهري»
لو ظلَّ في عينيَّ دمعٌ واحدٌ ... لكتبتُ حول ثراك خمسةَ اسطرِ[1]
قد كان يحمدُ منظري بك مسمعي ... طوراً ويحمد مسمعي بك منظري
حتى رجعتُ وقد فقدتُك حاسداً ... من ليس مستمعاً وليس بمبصرِ
من للبلاغة والبراعة والحجى ... والعلم بعدك والخلاء النيّرِ

وبعد ان تفجّع الشيخ على الدهّان ما شاء الله ان يتفجّع ، خلع عليه كفناً من الانوار هو متعة للبصائر والابصار . قال :

لو كنتَ تُنصفُ يا دفيناً في الثرى ... إلّا بطيّ قلوبنا لم تُقبرِ
وعجبتُ ممّا كفّنوك وانت في ... كفنٍ من الانوار أبيض عبقري
فعلى ثرى ذاك الضريح تحيّةٌ ... نفحت بعرف الطيّبات العنبري
فلقد خلعتَ عليه ثوب نضارةٍ ... من سندسٍ يقق الحواشي أخضرِ[2]

ه

---

١) عداد اصابع اليد الخمس .

٢) عليك بهذه المرثاة في المشرق (٤٨ [١٩٥٤] : ١٦٣) . اثبتنا في ذيل هذه القصيدة تاريخ ضريح المطران الدهان من نظم الشيخ ناصيف ايضاً ، وهو مؤلّف من ثلاث كلمات : « اغناتيوس السيد الدهّان » وقلنا انه لا ينطبق على السنة التي توفي فيها الدهّان اي سنة ١٨٣٤ ، ولكن اذا بدلنا التاء في اغناتيوس بالثاء فيصبح التاريخ صحيحاً موافقاً للسنة المذكورة .

ان المطران اغناطيوس الدهّان هو من الرهبانية الشويرية الكريمة وكان اسمه فلابيانوس ، خلف المطران ثاوضوسيوس بدره على كرسي بيروت الملكية . وقد سامه البطريرك اغناطيوس قطّان اسقفاً في ٢٦ كانون الاول سنة ١٨٢١ ، وقد اشتهر بالتقوى

لقد انتصب وهمٌ في اذهان جماعةٍ من الناس في منتصف الجيل التاسع عشر، وربّما دبَّ دبيبه في الاجيال التي سبقته، هو ان الفصاحة والبلاغة لا يجري مسيلها في غير قناة اقلامهم. ولا تسطع شمس المعرفة إلا من أُفق افهامهم، ولا ينحدر ماء الشعر الصافي إلّا من شلّالهم، ولا تحني لغة الضاد رأسها الا تحت اعتابهم كأنَّ الله خصّهم وحدهم، من دون عبـاد الله، بالعبقريَّة والذكاء. فشمخوا بانوفهم وصعَّروا خدودهم ونفخوا اوداجهم وبلغت بهم الدعاوة الى انهم اذا وقعت عيونهم على شعر فصيح لشاعر نصرانيّ تنطَّقوا وقالوا: « هذا شعر نصراني» دلالةً منهم على ركاكته، لانه صدر من غير مصدرهم، وبهذا القول كفاية لطرحه ونبذه. والدليل على ذلك ان الشاعر بطرس كرامه لمَّا كان في القسطنطينية أطلعه احد شعراء الاتراك على منظومةٍ تركية ترادفت في قوافيها لفظة الخال ورغب اليه ان ينسج قصيدة في العربية على منوالها، فلبّى كرامه الطلب ونظم خاليَّته المشهورة، ومطلعها:

أمِن خدّها الوَرْديّ افتنتكَ الخالُ فسحَّ من الاجفان مدمعك الهالُ

وبعث بها الى داود باشا الذي كان والياً لبغداد سابقاً، فراقته واعجبته فعرضها على احد شعراء بغداد لمعارضتها بقصيدة على مثالهـا، فأنكر الشاعر البغدادي حسنها ودلالها لكون صاحبها هو نصراني – وهذا عيبهـا فقط – وأوحت اليه اخلاقه بان يرد عليها بقصيدةٍ مرسومة بقلم التعصُّب مؤلفة من ثلاثة وعشرين بيتاً استهلّها بهذا الكلام الذي خاطب به داود باشا:

عهدناك تنفو عن مسيء تعـذّرا الا فأعفنـا من ردّ شعرٍ تنصَّرا
وهل من مسيحيٍّ فصيحٍ نعدُّهُ اذا اينع الشعرُ الفصيحُ وأثمرا

فردَّ عليه بطرس كرامه بقصيدة ذات ثلاثة واربعين بيتاً افتتحها هكذا:

لكل امرىء شأنٌ تبـارك من برا وخصَّ بما قد شاءَ كلًّا من الورى

والخبرة والحنكة في سياسة الابرشية. توفي في دير القديس سمعان العمودي في ٩ تموز سنة ١٨٢٦، ودُفن في كنيسة هـذا الدير الواقع في وادي الكرم غربي بسكنتا في سفح جبل صنين الذي تسلّمه المطران اثناسيوس الدهّان بن الامير سلمان اللمعي سنة ١٧٤٣ وجعله مصيفاً لكرسي بيروت.

الى ان قال :

كأنيَ فخرًا ان شعريَ لم يُعب بلحنٍ ولا وَهْنٍ ولم يحوِ مُنْكرا
فلا تحسبني اعجميًّا فان لي من العلم والآداب قومًا ومعشرا
من العرب مطبوع الفصاحة والندى وغنيٌّ بشعري اهل فضلٍ فأسكرا
فذو العجب السامي انا حيث انني فُطرت سجيًّا وفضلي قد سرى
ففي حلب والشام رنّت قصائدي وشعريَ في روض الكنانة ازهرا
فأطرب ذا علمٍ ورنّح ضيغمًا وهزَّ اخا عشقٍ وأرقص جؤذرا

لقد افحم بطرس كرامه بقصيدته هذه الجوابية الشيخ البغدادي الذي تطاول عفوًا عليه ، واراد الانتقاص من شعره فردَّ كيدهُ اليه ، وكال له الكيل كيلين ، ومسكه بتلابيبه من الطرفين . ثمَّ ارتدَّ الى قصيدته البغدادية فكشف عمَّا تضمنته من المناقف والمغالط الصرفية والنحوية والبيانية مقيمًا الدليل على صحة نقده . وما فات بطرس كرامه من تخطئة هذه القصيدة فلم يفت الكونت اللغوي الشيخ رُشَيد الدحداح فكرَّ عليها بجدّ قلمه المصمّم فشرَّحها تشريحًا ومزَّقها تمزيقًا دلَّ على براعته في اللغة العربية[١].

ذلك ما كان يروى ويُسمع في عصر الشيخ ناصيف اليازجي فيتألم له ويتململ متحيّرًا متعجبًا من قول العارفين بمثل هذا الكلام ، كأن العربية لم تُسلس قيادها الا لاصحابنا ولم يعتلِ مقاعد آدابها الا هم ، فأحس بالشاعرية تتغلغل في صدره فيَّاضة فوَّارة دفَّاقة كسيلٍ منهمر من الماء يهدر في جريه صخَّابًا متدفقًا لا تقف في سمرهِ حزول وسدود ولا تثنيه عن اطّراده عقبات ولا ينكفّ هدَّارًا عجَّاجًا حتى ترى السهل مَرِعًا والجدب مخصبًا والحياة مبتسمة عن جانبيه ، لذلك ما استطاع الشيخ اخفات صوت تلك الشاعرية الجاشة في صدره فازاح عنها القناع لكل ذي عينين غير معصوبتين ودعا الشعراء الى المنافسة والمنازلة في ساح الشعر غير وجل ولا هيَّاب كبر العمائم والقلانس عادًّا نفسه من شعراء الجاهلية وان كان متنصّرًا ، وهو فردٌ يجرُّ وراءه جيشًا لجبًا من القوافي . واذا فاخرت المشيرة بالشاعر لبيد ، فالشيخ ناصيف يحق له ان يفاخر بنفسه ويقول

١) طالع هذه المناقشة المنبية في كتاب « قطرة طوامير » للكونت رشيد الدحداح ، طبعة باريس سنة ١٨٨٠ في ٩٤ صفحة بقطع كبير .

انه أجرى منه في ميدان الشعر واسبق، وملاحم الاقلام مبسوطة حَمَلتها وبينها قلم الشيخ يرغي ويزبد صائلاً كرارًا على كل من تحدّثهُ نفسهُ بالمصارعة والمواقعة. وهو واثق من نفسه بالانتصار ولو نازله شاعر من فحول الشعراء. فلا يأمل معه الانكفاء. ليوصم بوصمة الاندحار والانكسار. وكأن جسمهُ ناء بثقل شاعريته ففاضت بها روحه على الصحائف توشيًا اقلامه بالطف المطارف والطرائف، وعَنَت له رقاب القوافي مطواعةً، فلا يشتكي هذا الشاعر النصرانيّ عند النظم حصرًا، ويستسهل بماضي العزم وعرًا. وهو :

فخرُ النصارى صاحبُ الغرر التي ضربت على ذكر البديع واحمدا[1]

وقد قال لا فضّ فوه :

انا شاعرٌ في الجاهلية نفسهُ عند القريض وان يكن متنصّرا
فوصلتُ من قبل الوصول الى الحمى فردًا يجرُّ من القوافي عسكرا
لا اشتكي حصرَ المقال وانني ما زلتُ أجرى من لبيدَ وأشعرا
حكّمتُ في شعر الاوائل ناحيتي فاذا عجزتُ دعوتهُ مستضمرا[2]

وقد عاب البعض على الشيخ ناصيف بانه كان من المقلّدين في شعرهِ لا من المولّدين. وقالوا : كثيرًا ما حاول الاقتداء بالمتنبي، وقد كان معجبًا بــه ففضّلهُ على سائر الشعراء بقوله : ان الشعراء يمشون على الارض، وأمّا المتنبي فانه يمشي في الجوّ. ولفرط ولعهِ بشعرهِ استظهر ديوانه وعمد على تحليل ما غمض من معانيه. وهل في تقليد المحاسن والمفاتن من منقصة اذا برع المقلّد في تقليده واجاد وافاد ؟ فاذا لم يتمكن الشيخ من ان يصافح المتنبي باليد، فقد حيّاه عن قرب وسمع صوته وزكن تقاسيمه وتقاطيعه وولج خبايا نفسه وتأثّر برقة حسّه فقدر ان يعطينا صورةً جميلةً عنه قريبة الشبه به مما يعجز غيره من بعض الشعراء عن مثل هذا الادراك، وتلك ميزةٌ للشيخ ترفعه الى طبقات الشعراء المتميّزين.

امّا اولئك الذين يقولون : ان شعر الشيخ من الطراز القديم ليس عليه صبغة من التجديد بالطريقة الرمزية التي هي من نتاج الروح العصرية، فنجيبهم :

١) من ابيات نُقشت على صفيحة ضريحهِ من نظم ولدهِ الشيخ ابراهيم اليازجي
٢) (المشرق ٤٨ [١٩٥٤] : ٣٩٧)

اين كانت مستحدثات هذا الزمن في عصر الشيخ ناصيف ؟ واي اثر كان في عهده لهذه الآفاق الواسعة التي تفتقت عن جمال ونور خلت منها تلك العصور ؟ واذا جاز لهم ان ينعتوا شعر المتنبي «بالقديم» صحّ نعتهم لشعر الشيخ ناصيف وكانوا بـه محقّين ، ومع كل ذلك فقد وفّق الشيخ في مناسبات عديدة بين القديم والحديث وأتى بالسحر والبيان . وكأني به قد خرق بثاقب بصيرته حجاب الغيب وعرف ما سيحكم على شعراء ابنـاء الاجيال المقبلة المتقلبة بالعوامل والدوافع ، فقال هذين البيتين :

قلْ لمن لا يرى الاوائل شيئاً ويرى للاواخر التقديما
ان هذا القديم كان حديثاً وسيبقى هذا الحديثُ قديما

•

أمّا الأدباء الذين يزعمون ان الشيخ قد اخفق باحتذائه في مقاماته المسمّاة «مجمع البحرين» مقامات الحريري والهمذاني وظلع بهذا الحمل ، فكفاه فخراً انه باراهما وجاراهما. وبرزت في كل سطر من سطور مقاماته مقدرته اللغوية وبسطة علمه في لغة الضاد ، وانه انشأ مقامة «اليمامة» وهو راكبٌ ظهر فرسه من بيروت الى بحمدون مصيفه حتى اذا بلغها اسرع الى قلمه القصبي وكتبها في صحائفه . فهل لواحد من الناعين على «مجمع البحرين» ان يضع لنا مقامةً واحدة من ستين مقامة دبّجتها يراعة اليازجي الكبير شبيهةً باحداها لنقرّ له بالالمعية وصدق زعمه ؟ فما اسهل الانتقاد واصعب الاحتذاء ! ولنـا ان نقول حالمـا درج «مجمع البحرين» الى عالم القرّاء تلقّاه الادباء والشعراء بالمسرّة والرضى وقرّظوه نثراً ونظماً منهم الاديب الكبير حسن بيهم ، وقد قال :

هذا الكتابُ فريدٌ في محاسنهِ نظير مائنه يزهو به الأدبُ
لو كان في الزمن الماضي لحجّ لـهُ على الضوامر عجمُ الناس والعربُ
كأنهُ روضةٌ غنـاءُ تُتحف من بزهْها بثمار دونها الضرَبُ
اوصافهُ النزُّ قـد قالت مؤرخةً الدرُّ من «مجمع البحرين» يُكتَبُ

سنة ١٢٧١هـ (١٨٥٤ م)

•

ومما يدعو الى اكبار منزلة الشيخ ناصيف تمسّكه بعقيدته الكاثوليكية ولم يبع دينه بدنياه وبالرغم من سعة علمه واستطارة شهرته وتقريظ الادباء.

له من جميع ابناء المذاهب والمشارب لم يستخفهُ الغرور بل ظل على وقاره وجلالهِ ورصانتهِ ورزانتهِ ورفعة تواضعهِ واعتصامهِ بحصن دينهِ ، فلم تنفخ الكبرياء من ريحها في انفهِ ولم تنل منهُ عواصف المطامع وزعازع المرابح فتلويه الى المهابط والسفاسف بل استمرَّ على سكونهِ في عبادة ربّهِ عالي الجبين نقي الصحيفة . ومن انفس ما جادت بهِ قريحتهُ وخطّ قلمه تلك القصيدة الميميَّة التي اودعها معظم حقائق الديانة الكاثوليكية . وقد برهن الشيخ بهذه القصيدة العصماء على رسوخ قُدَمهِ في عقيدته وسعة خبرته بعلم الكتاب المقدس كأنه من مهرة اللاهوتيين ، وعلى سهولة ومرونة في سبك الحقيقة بقالب شعره بحيث تقرأ هذه القصيدة مهلهلة منسرحة غير مغلَّفةٍ ابياتها بغموض . ومن العجب ان كل الذين ترجموا الشيخ غفلوا او تغافلوا عن هذه الناحية من مناحي حياته وهي من المع صفاتهِ التي اكسبته العلوَّ في الحياة وفي الممات . قال رحمه الله :

نحن النصارى آلُ عيسى المنتمي … حسبَ التأنُّس للبتولةِ مريمِ
وهو الالهُ ابن الالهِ وروحهُ … فثلثةٌ في واحدٍ لم تُقسمِ
للآبِ لاهوتُ ابنهِ وكذا ابنهُ … وكذا هما والروح تحت تقنُّمِ
كالشمس يظهرُ جرمُها بشُعاعها … وبحرّها والكلُّ شمسٌ فاعلمِ

ومنها :

هذا مسيحُ الله فادينا الذي … صلبتهُ طائفةُ اليهودِ كمجرمِ
بطبيعةٍ بشريّةٍ قد أُلمت … وطبيعةُ اللاهوت لم تتألمِ
حمل الجراح بنفسهِ متعمّداً … حتى نكون لجرحنا كالمرهمِ
من قال للاعدا انا هو فاهووا … صرعى أليس بقادرٍ ان يحتمي
لو لم يُردْ لم يأتِ قطُّ فانهُ … ادرى بهذا في علمهِ المتقدّمِ
لاهوتهُ العالي الوجودِ اذا اكتسى … جسماً فهل ضررٌ لهُ بتجسُّمِ
واذا تألّمَ هل على اللاهوت من … ألمٍ فليس اللهُ بالمتألمِ
لكنّهُ قد شاءَ ذاك لحكمةٍ … سبقت بغامض علمهِ المتحكمِ

وبعد ان تبسَّط الشيخ في مثل هذا الشرح ما تبسَّط داعماً مقالهُ بالبرهان المقنع ، ختم قصيدتهُ داعياً الى تفنيد ادلّته ، هكذا :

فاذا اعتبرنا ما ذكرتُ بدا لنا … بالحقّ وجهُ الحقّ غير مُلثَّمِ

كالشمس نطلعُ في سماء الأنجم ... وهو الدليلُ لنا على إثباتهِ
ان كان يدحضهُ بقولٍ مُلزمِ ... ولكلِّ معترضٍ علينا مِنَّةٌ

ه

وجملة القول ان الشيخ ناصيف اليازجي كان شاعرًا مطبوعاً ملهماً ولو قُدِّر ووُجد في هذا العصر لكان في طليعة الشعراء والمؤلفين البارزين بالرغم من المتنطقين المتمطقين، وكان شعرهُ وما زال ربيعاً زاهياً زاهرًا مليئاً بالحيوية مرتعاً للنواظر ومتنفساً للخواطر لا يلابسهُ غموض ولا يلامسهُ تكليف كشعر بعض ادبائنا الرمزي والنفسي الذين سبحوا في اجواء الخيال فانتهوا الى بيداء الضلال وعبثوا باوزان الخليل وضروب عروضه فتفككت وتخلّعت فمشت شوهاء. عرجاء، وعجزوا عن التعبير في شعرهم عمّا يختلج في قرارة نفسهم بحيث يتطلب مهرة المنجّمين للافصاح عمّا يبطنون . فهذا هو التجديد عندهم الداعي للنفخ بهِ بالابواق وعرض مساطرهِ للباهاة في الاسواق، ألا لا كان هذا الجديد الغامض ونعم ذيّالك القديم الواضح !

. ومما ساعد الشيخ ناصيف على استقرار صفاء ذهنهِ واستمرار توقّد قريحتهِ ومواصلة النظم والتأليف الى اواخر ايامهِ، السلام الذي اسبطرّت خيامهُ فوق عتبة بيتهِ فوقتهُ لوافح الرمضاء. فما اضطرَّ الى الاستظلال في غير ظلالهِ فعاش هانئاً بهناء اسرتهِ مستضيئاً بنبراس كتبهِ واقلامهِ ومحبرتهِ — ورفٌ بلا كتاب كبيتٍ بلا سراج — مستمدًا عشرتها طَرِبًا بطلعتها مستنيماً الى مودّتها، لا يخشى من مصاحبتها خيانة ولا يتوقّع من مسامرتها ملامة لانها حريصةٌ على الوفاء بعيدةٌ عن مظانّ المكر والدهاء . ولولا ذلك لمّا استطاب الشيخُ السهر واستحلى السمر، ولمّا درّت علينا اقلامهُ بمثل هذه الروافد والغرر . وقد حقَّ للشيخ ناصيف العبقريَّ ان يقول عن نفسهِ ما قالهُ محمود الزمخشريّ :

سهري لتنقيح العلوم الذُّ لي ... من وصل غانيةٍ وطيبِ عناقِ
وتمايلي طربًا لحلّ عويصةٍ ... اشهى واحلى من مُدامةِ ساقِ
وصريرُ اقلامي على اوراقها ... أحلى من الدوكاه والعشّاقِ
وألذُّ من نقر الفتاةِ لدفّها ... نقري لألقي الرملَ عن اوراقي
أأبيتُ سهران الدجى وتبيتهُ ... نومًا وتبغي بعد ذاك لحاقي ؟

ه

لقد امتدَّ بنا الكلام واوجسنا خيفة ان يدنو الى القارى. السأم ، فأحببنا ان نروّح روحهُ باثبات قصيدة للشيخ نشر منها ولده الشيخ ابراهيم ستةً وعشرين بيتاً في كتاب «نفح الازهار في منتخبات الاشعار» الذي ضبطهُ وصحّحهُ وجمعهُ شاكر البتلوني (طبعة رابعة في بيروت سنة ١٨٨٩ في ١٢١ صفحة) وفي ديوان الشيخ ناصيف طبعة مخايل رحمة واحد وثلاثين بيتاً . واننا ننشر هذه القصيدة الرقيقة بكاملها نقلاً عن مخطوط دير الشير المعهود صفحة ٤٩٠ كما صدرت من قلم الشيخ ناظمها وهي مصدَّرة هكذا :

« وقال (الشيخ ناصيف اليازجي) »

أَتظنُّ هذا الخالَ فوق المبسمِ إلّا عُبَيْدًا حارسًا دُرَّ الفمِ
ونظنُّ هذا الدُرَّ دُرًّا حولهُ ماءٌ كماء البحر مثل العلقمِ
لا والذي خلق المياهَ فما بهِ إلّا رُضابٌ كوثريُّ المطعمِ
وأَجلُّهُ عن ان نقول بأنَّهُ شهدٌ جنتهُ النحلُ لا يروي الظَمي
نَقلَ الروايةَ طيبُ منطقهِ وما ذُقنا وكان الورِدُ أبردَ منهمِ
أَلوى عليَّ قضيبَهُ وضممتُهُ وصدورنا بصدورنا لم تعلمِ
أهوي عليهِ وفيَّ عفَّةُ يوسفٍ حتى يميلَ وفيهِ عفَّةُ مريمِ
فيروح بين صبابتي وحنينهِ وأروح بين حديثهِ وتبسّمي
خضنا مليًّا في الحديث كما جرى وكأنّنا للشوق لم نتكلَّمِ
حتى رجعتُ كما رجعتُ واخمصي متأخرٌ في نيَّةِ المتقدّمِ
يا ليلةً سمح الزمانُ ببعضها بعض السماحِ وليتهُ لم يندمِ
قد كنتُ ارجو مثلها فبلغتهُ والحادثات تقول طرفكَ فاسلمِ
حتى دخلتُ الدار ساعة غفلةٍ وعرفتُ ربع الدار بعد توهّمِ
فكأنَّ كلَّ الدهر مدَّة لحظةٍ وكأنَّ كلَّ الارض دارة درهمِ
لثمت ثرى اوطانها قدَمي فلا كبَرٌ برأْيي ان يُقبّل منسمي
وتحاسدت أُذْني وعيني قبلما لمستْ يدي فالكلُّ يجدُ معصمي
يا هل تُرى علمت بناتُ عشيرتي اني لقيتُ الشمسَ بعد الأنجُمِ
ان كان بعدي ساءَهنَّ فسرَّني يا غربتي طولي ولا تتصرَّمي
يا أمَّ معتنق الثريا انني عانقتُها وكُفيتُ قول تقدّمي
فسمعتُ ما لم تسمعي ونظرتُ ما لم تنظري وعلمتُ ما لم تعلمي
ولقد عشقتُ فطبتُ نفسًا فاقبلي عذري ولستُ اقولُ يا أمّي ارحمي

واذا سمعت بسلب قلبي في الهوى   فهي النزيهُ وغيرها لا تتهمي
أترينَ لي أمًّا تنوحُ اذا الدجى   جنّت ولو سمعت هناك ترنّمي
فارقتُها فلقيتُ أشقى مهجةٍ   منها وجرًّا في الصفات فهلمّي

ه

ولقد جلستُ الى الفتاة سامرًا   ووشاتنا من غافلين ونُوَّمِ
ولطالما جلست الينا قبلها   طيفًا وكان الطيفُ غير مُسلّمِ
اخذت بسمعي قبل رؤيتها وقد   أسمعتُها الانشادَ قبل ترنّمي
لو كنتُ اعرفُ وجهها صوّرتُهُ   في مقلة بسوائها لم تحلمِ
غاصت بلجّة نومها وتنبّهت   والسحرُ في العينين غير مهوّمِ
فكأنَّ بحر النوم بحرٌ احمرٌ   حتى انت وخدودها كالعندمِ
باللهِ يا راح الفؤاد وروحهُ   من ابن انتِ وابن انت فترجمي
لا تنظري عرضًا(١) اليَّ فتجرحي   قلبي وبجرح المرْض أكبرُ مؤلمِ
اني لانظرُ منكِ لينَ معاطفٍ   مثل المياهِ فأين يبسُ الأعظمِ
ويُنال انكِ من ترابٍ فانظري   هذي النهود وان قنعتِ فسلّمي
باللهِ يا كأسَ المدامِ تباعدي   عنّا ويا ريح الغرامِ تعلّمي

ه

دارت فكاهتها وأعبق نشرها   ماذا السلافُ وما لطائمُ منشمِ(٢)
حوراءُ تضربُ بالسيوف جفونها   ولحاظها ترمي القلوب بأسهمِ
قطرت دمًا من فوق وجنتها فما   كذبت علينا انهُ لونُ الدمِ
عينُ الغزالة عينها وجبينها   لا ذاتها من رقّة وتبسّمِ
ولطالما نفر الغزال وما درت   كيف النفور وعرضها لم يُكلَمِ
عاتبتُها فاستضحكت وعتابها   جهلٌ وكيف عتاب من لم يأثمِ
ما كنتُ اختارُ العتابَ وانّما   كنّا وكانت حيلة المتكلّمِ
حتى رنت وكأنَّ هُدبَ جفونها   وسواد قلبي قطعةٌ لم تُقسَمِ
وكففتُ وقد اخذت براحتها يدي   لا بل فؤادي اخذةَ المتحكّمِ
ولرُبَّ جرحٍ ابرأتهُ يمينها   فحلفتُ لا ابصرتُ وجهَ المرهمِ
وكشفتُ مريضًا كان منهكًا بها   قِدمًا فعاد كأنّهُ لم يسقمِ

١) نظر اليه عرضًا : . . . (هنا كلمتان مقطوعتان بمقراض التجليد)

٢) السلاف : الخمر . واللطائم : . . . ومنشم امرأة . . . (هنا كلمات مقطوعة ايضًا بالمقراض) .

لله سيّدتي قضيتِ بما اقتضى شرعاً وعندي حبّذا ان تظلمي
لمّا حلوتِ تحلّت فمالكِ كلّها باللهِ هل لكِ جرعةٌ من علقمِ
هانت عليَّ فيا جراحُ تثنّي بعد اللقاء ويا منونُ تقدّمي

٥

باللهِ يا ريح الصبا قبل الضحى ان جزتِ مانيك الديار فسلّمي
قسماً جا إلّا وقفتِ بعدرها بين النهود ولا اقولُ لكِ ألثمي
وضممتِ معطفها وقلتِ لهُ ترى كم فيك غمزة حسرة من مُغرَمِ
هيهات اسلوها وقد ختمت على قلبي بخاتم ثغرها المتبسّمِ
وهويتُ نظم الشعر لمّا اصبرت عيني طلاوة دُرّهِ المتنظّمِ
لو لم يكن للشوق من سببٍ كفى ذاك الوداع ومَدُّ ذاك المعصمِ
ان كان قتلُ النفس غير محلّلٍ قولوا لها فالوصلُ غير محرّمِ

افادات تاريخية

رأينا ان نثبت هنا بعض افادات تاريخية جليلة عن الشيخ ناصيف اليازجي استقيناها من مورد الراوية المعروف الفيكونت فيليب دي طرازي .

ان الذين رثوا الشيخ ناصيف اليازجي على المقبرة هم المعلّم سليم تقلا مؤسس جريدة الاهرام ، وكان اذ ذاك كبير الاساتذة في المدرسة البطريركية في بيروت (وهو من تلامذة الشيخ ناصيف) والمعلّم بطرس البستاني والمعلّم شاكر شقير . ورأس حفلة الجناز في كنيسة مار الياس للروم الكاثوليك في بيروت المطران اغابيوس الرياشي ، وأبّنهُ في الكنيسة الپروتوپروزڤيتروس (اي المتقدّم في الكهنة) فيلبس نُصَير من زحلة رئيس المدرسة البطريركية وقتئذٍ . وقد نظم سليم تقلا مرثاةً خاصة لمأتم الشيخ .

وكان بيت الشيخ ناصيف في محلّة زقاق البلاط ببيروت، وموقعهُ في الوقت الحاضر منزل جديد يسكنهُ ميشال بن رافائيل فرعون . ومشت الجماهير الغفيرة من بيتهِ في زقاق البلاط الى كنيسة مار الياس ومنها الى المقبرة في حيّ الزيتونة ببيروت ، وقد أُقفلت بيروت بأسرها حدادًا عليه وتعظيماً لمنزلته العلمية ومشت في جنازتهِ . وكان كلُّ واحدٍ من تلامذة جميع المدارس ، وبينهم التلميذ

طرّازي ، حاملاً بين يديهِ كتاباً من تأليف الشيخ ناصيف وهم ينشدون مرثاة سليم تقلا بلحن محزن .

وممّا رواهُ لنا الفيكونت دي طرّازي ، ان المعلّم سليم تقلا كان خادماً في المدرسة الوطنية في بيروت لصاحبها المعلّم بطرس البستاني ، وكان الشيخ ناصيف في ذلك العهد يلقي دروساً في العربية على تلامذتها . وكان سليم تقلا لرغبتهِ في العلم ، يتحيّن الفرص ويقف وراء شبّاك احدى غرف المدرسة التي كان يلقي فيها الشيخ ناصيف دروسهُ على التلامذة متسمّعاً الى دروس الشيخ الذي لمحهُ مرّةً وراء الشباك وأدرك قصدهُ ، وكان يعطف عليهِ لانهُ ابن ضيعته كفرشيما ، فانتهرهُ وسمح له بحضور الدروس مع التلامذة . هكذا تعلّم هذا الشاب الذي اصبح اديباً كبيراً في عهدهِ . وهذه جريدة الاهرام التي انشأها بتاريخ ٥ آب سنة ١٨٦٧ في الاسكندرية لم تزل راسخةً بمبادئها الرشيدة رسوخ الأهرام الفرعونية وهي اليوم عميدة جميع الجرائد العربية في العالم شرقاً وغرباً .

وبعد ان تلقّى سليم تقلا العلوم العربية في المدرسة الوطنية ، عيّنتهُ المدرسة البطريركية فيها استاذاً اول بعد وفاة الشيخ ناصيف اليازجي .

٥

تواريخ للشيخ ناصيف اليازجي

ومما ضمّ مخطوط دير الشير ، بكفين – سوق الغرب ، عدة تواريخ[1] من نظم الشيخ ناصيف اليازجي ، لم تُنشر في دواوينهِ الثلاثة ، وهي مسطّرة في آخر قصائده في هذا المخطوط . واليك نصّها :

« ولهُ (للشيخ ناصيف اليازجي) تاريخ لدار الامير قاسم الشهابي » (ابن الامير بشير الكبير)

يا ربوة الوادي التي قد أصبحت — من خنصر الوادي مكانَ الخاتمِ
ماذا يقول بكِ المؤرّخ واصفاً — دارَ الشهابيّ الاميرِ القاسمِ

١٧٨	٢٠٥	٣٤٩	٢٨٢	٢٣٢

سنة ١٢٤٧ هجرية

١) المخطوط ص ٤٩٣–٤٩٨

« وله تاريخ بناء في دير المخلص »

قامت بحول الله خيرُ منازلٍ … نظرُ الكحيل[1] بها مديدٌ وافرُ
بشرى التريل فان في تاريخها … ابداً بها وجهُ المخلّص ظاهر

« وله تاريخ لوفاة ميخائيل (فضُول) الجبيلي البيروتي »

حوى هذا الثرى قمرًا منيرًا … أحالتهُ المتونُ الى سُهيلِ
ولكن حرّرَ التاريخُ فيه … لميخائيل فضُول الجبيلي
٩٥ ٧٤١ ٩١٦ ٨٦

سنة ١٨٣٨

« وله تاريخ لوفاة عبود ساروفيم الصوري »

لقد اصطفاهُ اللهُ من دار الفنا … وأحلّهُ دارَ البقاء المُنتظرْ
فابشرْ وقُلْ لمؤرّخيهِ بأنّهُ … عبُود ساروفيمُ كُلّلَ بالظفرْ
٥٨ ٨٢ ٣٩٧ ٨٠ ١٢١٣

سنة ١٨٣٠

« وله تاريخ لوفاة بسترس بكْ انطون بسترس »[2]

كم حسرةٍ يا أبن انطونٍ عليك وقد … نزلتَ هذا الثرى والحيُّ منك خلا
أوحشتَ منك ديارًا كنتَ بهجتها … بالامس واليوم قد آنستَ دار بلا
أدركت بسترسَ الجدَّ القديم لكم … لكن تركتَ أسمهُ في قلبنا علا
وحين غادرتَ اوطانَ الفناء لنا … دارًا ولاقيتَ من دار البقا بدلا
نادى ثرًى انت بالتاريخ نازلهُ … برحمةِ الله يا مَن في الثرى نزلا
٩٣ ٦٥٠ ٦٦ ١١ ٩٠ ٩٠ ٧٤١ ٨٨

سنة ١٨٢٩

« وله تاريخ لوفاة انطون ابن اخي هذا المتوفّى »

بكت العيونُ وقد مضى متبسّماً … لمّا قضى في نعمة الروح القُدُسْ
وتهلّل الفردوس في تاريخهِ … لدخول انطون بن جرجس بسترُسْ
٦٧٠ ١١٦ ٥٢ ٢٦٦ ٧٢٢

سنة ١٨٢٦

---

١) اراد بالكحيل : « برئيس المقام ... » (هنا كلمات مشطورة بمقراض التجليد في الاصل) .
٢) وهو الذي رثاهُ الشيخ بقصيدةٍ مرّت بك (المشرق ٤٨ [١٩٥٤] : ٤١٣)

« واقتُرح عليه تاريخ آخر له فقال »

من بعد يومكَ ساءَت الايامُ   فالصبرُ بعدكَ والمنامُ حرامُ
وبكى الزمانُ على صباك وقد اتى   بدء الضياء عليك وهو ختامُ
يا ويل قلب ابيك لو ودَّعتهُ   فثنى كلومَ الشوق منك كلامُ
فعليك يا انطونُ افضلُ رحمةٍ   وسنى ضريحِكَ في الصباح غمامُ
وسرى النسيمُ مؤرِّخاً فاذا به   بَرَدٌ على صفحاتهِ وسلامُ
٧ ٧٨٢ ٢٠٦ ١١٠ ٥٨٤ ١٣٧

سنة ١٨٢٧

« وله تاريخ لوفاة الشيخ فرنسيس الدحداح »

هذا الضريحُ الذي انوارهُ سطعت   في طيّهِ التبرُ ليس التربُ مرموسُ
مهذَّبٌ من بني الدحداح سيرتهُ   لها على صخرة الانجيل تأسيسُ
قضى الحياة بتقوى الله معتصماً   لم يُطغهِ الجسمُ والدنيا وابليسُ
حتى انتهت بالتقى ايامُهُ ومضى   الى نعيمٍ بهِ لا يُعرف البوسُ
وعندما حلَّ في هذا الضريح وقد   دارت به تحتفُ الاملاك قُدُّوسُ
قام المؤرّخُ أملى في صفائحهِ   عليك رحمة ربّي يا فرنسيسُ
٨١ ٩٠ ١٩٤ ١٣٠ ٦٤٨ ٢١٢ ١١ ٤٦٠

سنة ١٨٢٦

« وله تاريخ لوفاة المعلم الياس إدّه »

حكَمَ الالهُ بما ارتضى   واختار للفردوس عبدَهْ
والحالُ قال مؤرّخاً   هذا رضى إلياس إدَّه
٧٠٦ ١٠١٠ ١٠٢ ١٠

سنة ١٨٢٨

« وله تاريخ لوفاة يوسف الشلفون »

لما قضى ومضى الى دارِ البقا   نفساً وذاق الجسمُ كأسَ منونِ
خطَّت يدُ الانوار تأريخَ البها   من حول تربة يوسف الشلفونِ
٣٩ ٩٠ ٤٤ ١٠٠٢ ١٥٦ ٤٩٧

سنة ١٨٢٨

« وله تاريخ دار للشيخ حُسين حماده »

يا حسن دارٍ بناها حُسينُ بنُ حماده
تأريخها الدار قامت دار الهنا والسعاده
٢٣٦ ٥٤١ ٢٠٥ ٨٧ ١٧٧

سنة ١٢٦٦ هـ

« وله تأريخ بناء للشيخ يوسف حُبيش »

لمّا بناه يوسفُ بعناية الملك الغني
قال المؤرّخُ دُمْ لهُ بالرغد والعيش الهني
٤٤ ٣٥ ١٢٣٧ ٤١٧ ٩٦

سنة ١٨٣٩

« وله تأريخ لوفاة مرتا بنت عازر عكّاوي »

ألا يا ضريحًا نلتَ ذخرًا مكرَّما سقتك غوادي الصبح لطفًا وأنعما
بها اصبح النقّادُ صبًّا متيما وبشرًا فقد أودعت تربك درّةً
وقد تركت للناس في الارض مأتما فتاةٌ لها بين الملائك زفّةٌ
لقد لحقت مرتا بعازرَ في السما فقال على علمٍ مؤرّخها جما
٨ ١٣٤ ٥٣٨ ٦٤١ ٢٨٠ ٩٠ ١٣٢

سنة ١٨٢٣

« وله تأريخ لزواج الامير يوسف الشهابي »

لك من نعيم العيش ما لا يوصفُ وعليك ظلُّ اللطف لا يتكفكفُ
خُذْ ما بدا لك من زمانك لذّةً وانعم فدهرك مسعفٌ ومُنصِّفُ
انت الشهابُ يُنير وجهك في الدجى وبك السعودُ جميعها تتألّفُ
ما قمتَ تخطرُ بين اعطاف القنا إلّا وكادت غيرةً تتقصّفُ
يستنطقُ الشعراءَ وجهك مقبلًا حتى يقول الشعرُ ابن الموقفُ
ولطالما نظموا بمدحك أسطرًا فاذا بها وكأنّها هي أحرفُ
لا تعجبُ الشهباء ان قارنتها فالشُهبُ عادتُـهُ قرانٌ يُعرفُ
يا حبّذا هذا القران وكيف لا وبه الموالي الهاشميَّةُ تحلفُ
صفت الحياةُ به ورقَّ قوامُها وصفا الزمان فلم يزل يتلطّفُ

ونقدّم التـأريخُ قبلي قائلًا   لكمُ التهاني بالصفا يا يوسفُ
١٤٢ ١٤٢ ٩٠ ٤٩٧ ٢٠٤ ١١ ١٥٦

سنة ١٢٦٣ هجرية

« ولهُ تأريخ لميلاد ابنهِ الامير محمود »

لمَّا أتى النجلُ الشهـابيُّ الذي   فتن الكواكبَ وجههُ المسعودُ
نادى بهِ التأريخ ينشدُ قائـلًا   عِشْ بالهنا والسـعد يا محمودُ
٣٦٤ ١٤٢ ٣٧٠ ٨٩ ١٧١ ١١ ٩٨

سنة ١٢٤٥ هجرية

« ولهُ تأريخ لدار الامير اسماعيل الشهابي »

اذ بناها المولى الشهـابيُّ اسما   عيلُ نسلُ العليِّ من قـد تسامى
جـاءَ بعضُ المؤرّخين ونادى   ادخلوا مرحباً وقولوا سلامـا[1]
٧١ ٦٤٢ ٢٥١ ١٤٩ ١٣٢

سنة ١٢٤٥ = (١٨٢٩ م)

« ولهُ تأريخ لضريح يوسف سيُّور في بيروت »

هذا ضريحُ الفـاضل الشهم الذي   قد فاز بالمجد الـذي لا يُوصفُ
أبكى بني سيُّور فيضَ دمٍ كما   أبكى اليتـامى ادمعًا لا تنشفُ
لمَّا استمدَّ لوفدهِ جنـدُ السما   وبـدت ملائكةُ العليّ ترفرفُ
نادى بهِ جبريلُ في تأريخـه   اني بشيرٌ لا تخفْ يا يوسفُ
٦١ ٥١٢ ٣١ ١٠٨٠ ١١ ١٥٦

سنة ١٨٥١

« ولهُ تأريخ لقبر يوحنا ارقش في بيروت ايضاً »

هـذا قبرٌ لابن ارقشْ   نورُ العفـاف عليه فائضْ
غصنٌ تكسَّر في الصبـا   مرُّ القضا أرّختُ غـامضْ
١٨٤١

سنة ١٨٦١

---

١) نأسف لسقوط ورقة او ورقتين من هذا المخطوط ضاعت معها عدَّة تواريخ للشيخ ناصيف اليازجي .

« ولهُ تأريخ لابن قطرميز الحلبي »

حاز الطهـارةَ نعـمةُ الله الذي اي قطرميزُ ففاز بالجنـات
وبروضة الفردوس حلَّ فأرِّخوهُ م ما يزالُ مثلّثَ الرحمـات
٤١ ٤٨ ١٠٧٠ ٦٨٠

سنة ١٨٣٩

« تاريخ للخستخانة (المستشفى) المعمَّرة بدمشق ، من طوباويته (البطريرك مكسيموس مظلوم) ايضاً للشيخ ناصيف نفسه »

مكسيموسُ المظلومُ بطركنا ابتنى داراً لطبِّ مريضنا كالمحرسِ
شملت محبتهُ الجسوم كما اقتضى تأريخُ غيرتـهِ وحبِّ الانفسِ
١٦١٥ ١٦ ٢٢٢

سنة ١٨٥٣

« ولهُ ايضاً تأريخ لدارٍ ابتناها السيّد غريغوريوس عطا في ابرشيّتهِ بقرية يبرود » .

غريغوريوس بن العطا مطرانُنا ابتنى لنا خيرَ دارٍ حبَّذا العملُ المرضي
على بابها خطَّ المؤرِّخ أنَّـهُ بنى أحد الاثار برجاً على الارضِ
٥٦ ، ٥٣ ١٣ ٣٧٣ ٢٠٦ ١١٠ ١٠٣٢

سنة ١٨٦٣

ى

ومما عثرنا عليهِ في عين دارا عند حضرة الخوري بطرس الخوري بدر كرّاس خطي قديم يتضمن عدة تواريخ لمولد وزواج ووفيات بعض الامراء الشهابيين بخروم الاول والآخر من نظم الشعراء : الشيخ احمد البربير ونقولا الترك والخوري ارسانيوس الفاخوري وبطرس كرامه والشيخ ناصيف اليازجي والياس أدّه وحنا بك الاسعد الصعبي والشيخ درويش عبد الاحد باز . وبين هذه التواريخ ثلاثة للشيخ ناصيف وهي :

الاول

« وقال الشيخ ناصيف اليازجي مؤرخاً وفاة الامير عبد الله حسَن »

امير المجد عبد الله اضحى تربـلَ الترب عن حكم القضاء

قضى بالله مسروراً امينًا وأبقى بعده غصص البكاء
ولمّا سار نحو العرش فوراً ونال المجد في دار البقاء
وجدنا منطق التأريخ صدقًا شهابُ الارض اصبح في السماء
١٩٥ ٣٠٨ ١٠٣٢ ١٠١ ٩٠ ١٣٢

سنة ١٨٥٨

الثاني

« وقال مؤرخاً وفاة الست صفا قرينة الامير اسعد حمود شهاب »

قد من آل الشهاب اميرة يعلو لها هذا الضريحُ تشرّفا
حوت النعيم فقال تأريخي جما بانت صفا بجوار شمعون الصفا
٨ ٨٠٣ ١٧١ ٢١٢ ٤٦٦ ٢٠٢

سنة ١٨٦٣

الثالث

« وقال مؤرخاً وفاة المرحوم الامير سعيد خليل بشير الذي توفي في بيروت ودُفن في مقبرة الموارنة بقبَّة مخصوصة شرقيها بناحية المدوّر ، ونُقش على ضريحهِ بالقبَّة المحرَّرة »

هذا الاميرُ السعيد الحظّ تخدمهُ ملائك الله فوق العرش تجتمعُ
مذ قام ارقام تأريخ تحيط به ان الشهابي على الافلاك يرتفعُ[1]
٤٢٧ ٧ ٥١ ٣٤٩ ١١٠ ١٦٣ ٧٦٠

سنة ١٨٥٧

ديوان الفارضي بخط الشيخ ناصيف اليازجي

عثرنا على نسخة من ديوان عُمَر بن الفارض عند حضرة الوجيه وهبه عيسى ابي ضاهر شديد من مراح شديد (بلاد البترون) بخط الشيخ ناصيف اليازجي بالحرف العربي المائل الى الحرف الفارسي كما سترى . منسوخ بالحبر الاسود على ورق عادي سميك وعناوينهُ بالحبر الاحمر ، مجلّد بجلد غير متين رثّ لتقادم عهده . يقع في ٧٦ صفحة ، طولهُ ٢٢ سنتمتراً بعرض ١٥ س . وعرض

١) لا ينطبق على تاريخ سنة ١٨٥٧ المذيّل بها ، بل على سنة ١٨٦٧

هامشه ٣ سنتمترات، تحتوي الصفحة منهُ ٢٤ بيتاً من الشعر . وطول شطر البيت ٤ سنتمترات، والصدر والعجز ٩ سنتمترات ونصف السنتمتر مع الفرجة بينهما . وبانت تقوب في اطراف بعض ورقاته وفي باطن هامشه الّا انها لم تصل الى كلماته . وأتمَّ الشيخ ناصيف نسخهُ في ٥ آب سنة ١٨٢٠ . وقد سُطر على ظهر الصفحة الاولى منهُ عدَّة اشعار بخط مختلف ملتقطة من هنا وهناك . ويبتدئ نسخ الديوان على الوجه الثاني من الورقة الاولى منهُ، وصُدّر بهذه الآية بحرف ثخين :

(بالحبر الاسود) « بسم الله الرحمن الرحيم وبهِ نستعين »

ثمَّ (بالحبر الاحمر) « وبعد فهذا ديوان الشيخ الامام العالم العلامة شرف الدين قطب العارفين ابي حفص عمر الفارضي السعدي »

وفي الصفحة ٧٤ من هذا الديوان الخطي، قصيدة للفارضي لم ارها مطبوعةً في ديوانه المشروح بقلم البوريني وعبد الغني النابلسي المطبوع في الخامس والعشرين من شهر نيسان سنة ١٨٥٣ بطبعة شركة الفعلة في مرسيلية . وهذه هي القصيدة :

لله ما صنع الغرامُ بقلبهِ	أودى بهِ لمَّا ألمَّ بقلبهِ
لبَّاهُ لمَّا ان دعاهُ وهكذا	من يدعهِ داعي الغرام يُلبّهِ
ان الذي لا يستطيع اجيبهِ	ردَّ السلام فيان شككت فعجّ بهِ
ظبيٌ من الاتراك ما تركت ظبي	الخاظهِ من سلوة لمحبّهِ
يا ما أُميلحهُ وأعذب ريقهُ	وأعيذهُ وأذلّني في حبّهِ
بل ما أُليطف وردةً في خدّهِ	وأرقّها واشدَّ قسوة قلبهِ
ان كنت تنكر ما جناه بلحظهِ	من سلبه يوم النوير فسل بهِ
او شئت ان تلقى غزالًا اعفرًا	في سربهِ أسد العرين فسرْ بهِ
يا للرجال اظلُّ اطلبُ قربهُ	عجبًا وأصلُ بليّتي من قربهِ
نادى بنفسجُ عارضيهِ معارضًا	يا عاشقين تزوَّدوا من قُضبهِ

وفي آخر هذه القصيدة كتب الشيخ هذه الجملة : « لله الحمد سبحانه » .

ثم كتب اسمهُ بهذه العبارة بحبر اسود وهي بحرفها الواحد :

« تم الديوان بعون الملك الرحمن بقلم العبد الفقير الى مولاه الراجي نيل

عفوه ورضوانه ناصيف اليازجي رحمه الله موافقاً فراغه خمساً خلون من شهر آب الناهج من اشهر السنة العشرين بعد الثماني ماية والالف م » .

ثم تأتي هذه النبذة بخط الشيخ ايضاً بحبر احمر واسود وهي .

اسماء ساعات النهار عند العرب (ص ٧٥)

« فالساعة الاولى : الذرور ثم البزوغ ثم الضحى ثم الغزالة ثم الهاجرة ثم الزوال ثم الدلوك ثم العصر ثم الاصيل ثم الصبوب ثم الحدود ثم الغروب ويقال فيها ايضاً البكور ثم الشروق ثم الاشراق ثم الراد (الرأد) ثم الضحى ثم المتوع ثم الهاجرة ثم الاصيل ثم العصر ثم الزوال ثم الطَفَل ثم الغروب »

« وقيل : ان الاصل في قولهم في المثل : لا ناقة لي في هذا ولا جمل . ان الصدوف المدولية كانت زوجة زيد ابن الاخنس وكان له بنت من غيرها تسمى القارعة كانت تسكن بمنزل منها في خبا (خباء) اخر (آخر) فغاب زيد غيبة فلهج بالقارعة رجل عذرى (عذري) يدعى شيئاً وطاوعته . فكانت تركت كل عشية جملاً لابيها وتنطلق معه الى ثنية يبستان فيها . ورجع عن وجهته زيد فعرج على ماهنة اسمها طريفة فاخبرته بريبة في اهله . فاقبل سايراً لا يلوى (يلوي) على احد حتى دخل على امرأته . فلما رأته عرفت الشر في وجهه . فقالت له لا تعجل واقفُ الاثر لا ناقة لي في هذا ولا جمل . فصار مثلاً يضرب في التبرؤ عن الشيء » .

ثمّ يُثبت الشيخ هنا في هذه الصفحة ٧٥ قصيدة للفارضي : « قفْ بالديار وحيّ الأربع الدُرُسا . . . » وهي اربعة عشر بيتاً تنتهي في الصفحة ٧٦ ، وفي آخرها كتب اليازجي ثلاثة ابيات في رثاء الفارضي وذكر في آخرها انها بقلم الناسخ (اي بقلمه) وهي معنونة هكذا :

« قال بعضهم يرثيه »

« جز بالقرافة تحت ذيل العارض	وقل السلام عليك يا أبن الفارض »
« ابديت في نظم السلوك عجايباً	وكشفتَ عن سرٍّ مصونٍ غامض »
« وشربت من بحر المحبة والولا	فرويت من بحرٍ محيطٍ فائض »

« بقلم الناسخ ابنا عفى عنه »

انتهى ما هو مسطَّر بخط الشيخ ناصيف بهذه العبارة وهي :« بقلم الناسخ ايضاً عُفي عنهُ » .

ويظهر ان هذا الديوان اتصل ليد ارسانيوس الخوري من كور (بلاد البترون) فطبع خاتمه في خلال ورقاته اربع طبعات . وقد علّق هذه العبارة في ذيل الصفحة السادسة والسبعين الاخيرة من هذا الديوان بخطه العربي الجميل وهي :

« ملك ارسانيوس الخوري من كور (بلاد البترون) حرّر في اواخر شهر ايلول سنة ١٨٤٣ مسيحية الموافقة سنة ١٢٥٩ هجرية الف ومايتان وتسعه وخمسين هجرية هـ » (الختم)

وعلى هذه الصفحة عدة اشعار ايضاً بخطوط مختلفة .

ويظهر ان الشيخ ناصيف بعد ان ختم هذا الديوان باثبات اسمه على ما رأيت ، اطلع على قصيدة الفارضي : قف بالديار وحيِّ الاربع الدُرُسا . . . وعلى ساعات التنابيه فنقلها في الصفحة ٧٦ وذيّلها بقلمه . وقد طبعنا ثلاث صفحات من هذا الديوان على الزنكغراف منها الصفحة المتضمنة اسم الشيخ ناصيف للوقوف على خطّهِ منذ مئة وثلاثين سنة .

ولا حول ولا قوّة الّا بالله العظيم .

صوفية الظلام في عرف غريغوريوس النيسي

بقلم الاب يوحنا دانيلو اليسوعي

لم يكن غريغوريوس النيسي اول من استخدم قضية الظلام فقد صادفنا اقليموس الاسكندري « Clément d'Alexandrie » واوريجانوس « Origène » قد استعملاها مرّات عديدة ، ومعناها داخل في نطاق علم اللاهوت وهي تعني ان من المستحيل على قوى العقل الانساني الوصول الى ادراك الكنه الالهي من دون نعمة المسيح التي تسمو بالعقل الى ارفع مما هو لتصبح هذه المعرفة ممكنة ، فيصير غير المرئي مرئياً . اما التأمل فهو اشراق العقل .

واتخذت قضية الظلام عند غريغوريوس النيسي معنى جديداً صوفياً خالصاً ولاسيما في كتابيه الاخيرين حياة موسى وميامره على نشيد الاناشيد اذ اوضح ان العقل لا يبرح عاجزاً عن ادراك الكنه الالهي وان أشرقَ بالنعمة . اما اختبار عجزه هذا فيكوّن اسمى اشكال التأمل . وقد تفرّد غريغوريوس باعرابه عن هذه ميزة الاختبار الصوفي في ارفع درجاته بطابع خاصّ به . فنحن نحصر كلامنا هنا بهذا الوجه من الروحانية الغريغورية تاركين جانباً كل ما من شأنه ان نعرف به الله ، سواء أكان عن طريق مرآة النفس ، ام عن طريق تعليم المشاعر الروحية ؛ لان ذلك من خصائص التأمل الذي يعجز دونه التعبير(1) .

١ً الظلام : لقد وردت قضية الظلام عند غريغوريوس النيسي في معانٍ ثلاثة متتابعة : فهي تدل في احدى شذراته على عجز اليهود عن الوصول الى معرفة مجد الله (P.G. XLIV,1136. A, B) اما هذا المعنى فلا شأن لنا به ، وجاءت في شذرة ثانية تدل على معرفة gnose الحقائق الالهية التي يستحيل ادراكها من دون وحي . اما هذه المعرفة التي هي نفسها نور فانها ظلام في نظر من لا يمتلكها . وقد تكرر هذا المعنى في مؤلفات غريغوريوس مرات . وتحدث في تفسير الايام الستة عن موسى الذي، بعد ان ترك الجمهور في اسفل الجبل، ارتفع

(1) Voir Jean Daniélou. *La doctrine spirituelle de Grégoire de Nysse. (Platonisme et théologie mystique)*. pp. 221-267.

بالروح فوق الآخرين وولج ظلام تأمل الامور الخفية (P. G. XLIV. 65 B. C.).
فرأى ما لا يرى وسمع ما لا يوصف وعرف نظام الخلق (P. G. XLVI. 913, C : XLIV. 64, B) مشيراً بذلك الى الوحي الذي انزل على موسى بشأن الخلق ، وتكلم بمثل هذا المعنى على قديسي العهد الجديد الذين أدخلوا الاسرار الالهية . وكان الظلام (γνόφος) لغريغوريوس العجائبي المشهد (θέατρον) الذي لا يستطيع ادراكه الآخرون . بذلك اعطى هو ومن تتلمذ له اظهار الغوامض.
(XLVI, 913. C) وعلى هذه الشاكلة كان القديس باسيليوس « اذ رأيناه يلج غالباً الظلام (γνόφος) حيث الله موجود . وكان ايعاز (μυσταγωγία) الروح القدس وحده يجعله عالماً بما لا يستطيع غيره معرفته . وكان يظهر بشكل قد اكتنفه فيه الظلام حيث استترت كلمة الله (XLVI, 812. C) . . وانّنا لنلحظ في جميع المقاطع ان المقصود هو المناقضة القائمة بين معرفة قد حُرِمت على «الغير» وبُلّغت احد المختارين. فنحن بحيال «سرّ» بحسب المفهوم البولسي ، اي حيال سر مقاصد الله الذي لا تستطاع معرفته من دون وحي ولكن بعد ان يوحى به يكون معروفاً حق المعرفة : ولم نصل بعدُ الى اللامكانية الجوهرية لمعرفة الكنه الالهي.

والى هذا المعنى الثالث الذي يهمنا وحده ، نتوصل بسلسلة نصوص جديدة في غاية الاهمية . وقد ورد للمرة الاولى في مقاله الاول على الزبور . فتحدث عن موسى الذي ولج نطاق الظلام وتأمل فيه غير المرئي (τὸ ἀόρατον) (XLIV, 458 A) . اننا لنتردد حول تفسير هذه الفقرة التي قد تعني ان موسى رأى ما هو غير مرئي بذاته . وقد يبدو لنا ان الظلام لا يدل في هذا المقام بحسب الاب ماريشال (P. Maréchal) على « عجز قوانا فقط عجزاً كبيراً او قليلاً نسبياً بل على استحالة سبر عمق الالهي » .
« (*Études sur la psychologie des mystiques*, II, p. 111).

وهذا ما سيظهر جلياً في مقاطع حاسمة من كتابيه حياة موسى ومباحث على نشيد الاناشيد .

ولا بدَّ لنا في مثل هذا المقام من ان نذكر فقرته الواردة في كتابه حياة موسى لانها النصّ الرئيسي في بحثنا : « فما معنى دخول موسى في الظلام

(γνόφος) ورؤيته الله فيه . وتبدو هذه الرواية كأنها على طرفي نقيض مع ظهور الله للمرة الاولى : اذ كان ظهوره في النور ، وهـا هوذا الان يظهر في الظلام . وفي الحقيقة ان الكلمة يعلمنا بذلك ان المعرفة الدينية هي اولًا نور للذين تتجلى لهم : لانها تناقض ظلام الكفر . على ان العقل كلما توصل بتقدمه بازدياد انتبـاهه ، الى لمس مدارك الحقائق والاقتراب من التأمل (θεωρία) ، كلما ازداد من رؤية غير المرئي (ἀθεώρητον) من الطبيعة الالهية . حتى اذا ما ترك كل ما يظهر ، ليس مما تدركه الحواس فقط ، بل ما يظن العقل انه قد رآه ، فانه يزداد توغلًا في داخله حتى يلج بفعل العقل الى غير المرئي (ἀθέατον) والغير المدرك (ἀκατάληπτον) وهنا يشاهد الله . والمعرفة الحقيقية لما يبحث عنه تقوم على ان يدرك ان المبحوث عنه يسمو كل معرفة لكونه منفصلًا من كل جانب بعدم مفهوميته (ἀκαταληψία) كأنه مكتنف بالظلام . فالرؤية هنا تقوم على ان لا نرى . فلذلك قال يوحنا المحلق كالنسر الذي ولج هذا الظلام المنير (λαμπρὸς γνόφος) ان الله لم يَرَهُ احد قط (يوحنا ف ١ : ١٨) ، معرفًا بهذا النفي (ἀπόφασις) أنّ معرفـة الكنه الالهي ليست مستحيلة على البشر فقط بل على كل طبيعة عاقلة . (XLIV, 376 C.377, A) ومن الواضح ان المقصود هنا بالظلام هو غير ظلام الحقائق الفائقة للطبيعة بالنسبة الى الانسان اللحمي ، فغريغوريوس فرض نفسًا توصلت الى المعرفة المشرقة . مريدًا بذلك التقدم في التأمل . ففي ، اي النفس ، بعد ان تعرف من الله ما تستطاع معرفته ، تكتشف حدود هذه المعرفة . وليس اكتشافها هذا الا تقدمًا لانه معرفة لتسامي الله واستحالة فهمه . وهنا يقوم حقًا علم الالهيات السلبي وهو ما لا يعبر عنه . وذلك اختبار اذ هو الكلام عن رؤية . وما هذا الظلام الا حقيقة موضوعية تجعلنا نعرف الله . وبذلك يكون الظلام منيرًا . لانه ادراك لله الذي يفوق كل تحديد ولانه ابلغ صحة مما تكونه كل معرفة محدودة . وفي الحقيقة ان تسامي الطبيعة الالهية هو الذي تختبره النفس بهذا الظلام الذي يبين تفوق الطبع الالهي بالنسبة الى كل مخلوق . فتجد النفس ذاتها فوق الخالق كأنها تائهة في لا نهاية . هذا الظلام حيث لا تقبض على شيء ، وحيث من خلال عجزها هذا الكلي تستكشف الله .

ان ميزة تجربة الظلام هذه الصوفية مصرحة في نشيد الاناشيد حيث يفسر

غريغوريوس الاية : « في الليل التمسته على مضجعي فلم اجده » (نشيد ٣ : ١) فاوضح غريغوريوس ان كلمة « مضجع » تعني ان النفس قد اصبحت عروسة الكلمة الذي اشركها في خيوره واتحدت به بالمحبة (ἀγάπη) (XLIV, 892 C-D)

اما ماذا يعني الليل ؟ « ان الليل يدل على تأمل (θεωρία) غير المرئيات ، اقتداء بموسى الذي ولج الظلام حيث كان الله ، ذلك الاله الذي جعل من الظلام معقله (مزمور ١٧ : ١١) « جعل الظلمة حجاباً له » . ان النفس التي يحيط بها الظلام الالهي لتبحث عمّن هو مستتر في هذا الظلام . وهي مفعمة بحب من تتوق اليه . لكنّ الحبيب نفسه يفلت من قبضة (λαβή) افكارها . . . وبتخليها عن البحث عنه تعرف من تتوق اليه من انّ معرفتها له تسمو الفهم . فلهذا السبب تقول : « بما اني قد تخليت عن كل مخلوق واهملت كل معونة من العقل ، قد وجدت محبوبي بالايمان وحده . ولن اتركه ابدًا ، واني اتمسك به بقبضة الايمان حتى يلج مخدعي . اما المخدع فهو القلب الذي يصبح بمقدوره ان يكون سكناً الهياً (ἐνοίκησις) ، عندما يرد الى حالته الاولى » . (XLIV, 892 C - 893. C)

يا لها من ايضاحات قيّمة نقع عليها في هذا النصّ . اذ نرى انه يتحدث عن نفس وصلت الى اتحاد رفيع بالله لاصقة به بالمحبة . ونرانا اذن امام اسمى ذرى الحياة الروحية . وبمقدورنا الاعتقاد ان هذا الاتحاد ستصحبه رؤية الكنه الالهي ، على انه ما من شيء من هذا . فالله يفلت من مقابض العقل . فتفهم النفس اذ ذاك انّ معرفة الله الحقيقية لم تكن حيث كانت النفس تفتش عنها . « فكل تمثيل لن يكون الّا حاجزًا » (XLIV, 893 B) . فالله ابعد من ان يمثّل . بيد ان هذا لا يعني ان النفس لا تستطيع ادراك الله لان سبيل هذا الادراك انما هو الايمان لا العقل . وظلام الايمان وحده هو ادراك الله المتسامي . واننا هنا لعلى الطريق المؤدية تماماً الى القديس جان دي لا كروا (St. Jean de la Croix) ان الله كما هو بذاته ، ظلام للعقل ، لكنه مُدرك بالايمان . وبهذا تظهر جلياً ميزة معرفة الله الموضوعية في الظلام .

ولقد تركنا جانباً في اقوالنا الاخيرة عنصرًا مهماً يفضي بنا الى ايضاح جديد ، هو امر سكنى الله في النفس . فبحسب اقوال غريغوريوس ان الايمان

هو الذي يسكن الله فيها . وهذا مما يدخل عنصراً جديداً في صوفية الظلام ، الا وهو عنصر تجربة اقتراب من الله . ان التجربة الصوفية هي تجربة حضور الله قائماً في مركز النفس ، قياماً يظهر بافعاله التي هي النعم المفعمة بها النفس ، ومن خلالها تختبر حضور من هو مصدرها . وهذه التجربة هي من اختصاص مذهب المدارك الروحية التي لا شأن لنا بها هنا[1] . فان الله كما هو بذاته ، هو الذي تبلو النفس حضوره في تجربة الظلام . « فانها بعد أن اجتازت كل المحسوس » ليحيق بها من الان وصاعداً الليل الالهي الذي يحضر فيه العروس (παραγίνεται) ولا يظهر (οὐ φαίνεται) . فكيف يظهر اذن في الليل من هو غير مرئي ؟ انه يمنح النفس شعوراً بحضوره (αἴσθησις παρουσίας) مُنفلتاً كل الانفلات من المعرفة الواضحة ، محتجباً بعدم رؤية طبيعته (XLIV , 1001. B)

ولقد جاء غريغوريوس بالبينة القاطعة في هذه الكلمة على ميزة التجربة لصوفية الظلام في عرفه . ان الظلام في الحقيقة ، تجربة حضور الله كما هو بذاته . اي يعمي العقل عمىً كاملاً ويزيد في العمى كلما ازداد اقتراباً ، حتى يسعنا القول ان الظلام نفسه هو الذي يوضح حضور الله . وانه كلما ازداد الله حضوراً ازداد ظلاماً . ان الظلام ليس الّا طريقة للتعبير عن شدّة وطأة الوجود الالهي شدّة رهيبة لا يستطيع الانسان ان يتحملها .

ان ملء الوجود الالهي هذا — اذ يجوز من الان وصاعداً ان نطلق هذه التسمية على الظلام — لا يقترب من النفس الّا تدريجياً . وليس الظلام هو الذي تختبره النفس ، انه هي « قطرات الليل » لا غير ، لانها لا تستطيع ان تتحمل اكثر من ذلك . هذا ما يفسّره غريغوريوس في مقطع اخير : « اذا ما قبلتني وجعلتني اسكن فيك ، فتكون مكافأتك الندى الذي يغطّي رأسي وقطرات الليل التي تبللت بها غدائري . . . (نشيد ٥ : ٢) . انه لمن المستحيل على من يكون في الاقداس الغير المنظورة ان يتلقى مطراً او وابلاً من المعرفة المشرقة (gnose) ، بل عليه ان يغتبط اذا ما بلّلت الحقيقة عقله بافكار دقيقة مظلمة » (XLIV. 1004. A)

٢ً الانخطاف ان قرب الله بالنسبة الى النفس المتحدة به ، ذلك القرب

---

[1] Voir *Platonisme et théologie mystique*, pp. 235-274.

الذي يشير اليه الظلام ، يقرر في النفس خروجاً عن ذاتها ، تحت قوة الجاذبية التي تؤثر فيها . وان ما تمتاز به هذه الحالة هو ، بادئ بدء ، الانفعال . وهو عمل صادر عن الغير ، يجذب النفس الى جوّ تقوم حياله ، وقد تخلت عن كل شيء تماماً . لذلك كانت التعابير التي تشير الى الاميال من حب وسكر الخ . . . لتدل ، بطريقة المقارنة ، على هذه الحال . فان النفس تدخل عالماً يتجاوز حدودها الخاصة بها . ألا وهو في الحقيقة عالم الخروج عن نواميس طبيعتها وعقلها . وتمثل هذه الحال اشتداداً يعبّر عنه بانه استغراق في الله يفقدنا الوعي . بيد ان هذا الامر هو ثانوي . فعنصر الانخطاف الجوهري ، كما كتب الاب هوزر (Hausherr) ، « هو خروج الانسان عن ذاته ، ليس عن طريق اللاشعور بايقاف الحواس ، ولكن بضرب من الامتداد تحت دافع الحب ، بمعزل عن نواميس العقل نفسه ». (Ignorance infinie. *Orient. Christ. per.*, 1936, p.356)

ان هذا الخروج عن الذات ، ميزة صوفية الظلام ، قد اوضحهُ غريغوريوس النيسي بتعابير شتى : انخطاف ، سكر ، وجد ، دوار ، رقاد ، جنون ، جرح . لتدل الصورة التي تعطيها كلٌّ من هذه الصور على ميزة دقيقة . ومهما يكن من امر ، لا ينبغي ان نرى فيها تعبيراً عن حالات مختلفة . اما تعيين اختيار احداها فمنوط بقرينة الكتاب المقدس قبل كل امر آخر . فكما ان الظلام متصل بموسى ، كذلك الانجذاب نراه في فقرات الكتاب المقدس عند الكلام عن ابراهيم «تكوين ١٢ : ١٥ » ، وداود « مزمور ١١٥ : ٢ » ، والقديس بولس (مزمور ٦٧ : ٢٨) ، والقديس بطرس (اعمال ١٠ : ١٠) ، والسكر يرافق مأدبة الحكمة (امثال ٩ : ٢) ، ونشيد الاناشيد (نشيد ٥ : ١) ، والكأس التي تسكر (مزمور ٢٢ : ٥) ، وكأس مروية *Calix inebrians* . واخيراً الوجد (érôs) يرافق نشيد الاناشيد.

١ — الانخطاف السعيد . ان الانخطاف بمعناه الدارج (ἔκστασις) يفيد التحير والضعة . وذلك اذا دلَّ على حال انسان خرج من نفسه ، تحت تأثير عارض جنون او سكر او رقاد او هوىً . وطابعه الانشغالي واللاعقلي هو واضح عند غريغوريوس النيسي . (XLIV, 973 C ; XLVI, 674 A) . اما بالمعنى الصوفي فهو نقيض الاول يدل على خروج النفس من ذاتها تحت شدة تأثير الحضور الالهي . وقد مرَّ ذكره في المؤلف الاول لغريغوريوس مداره على البتولية .

فهو يبين تسامي الله بالنسبة الى كل خير . فان الخيور بالنسبة اليه تعالى كقطرة ماء الى لجج البحر ، او كشرارة بالنسبة الى سطوع الشمس (XLVI, 361, A) ولذلك « لا يستطيع الذي رآه بواسطة احدى النعم الالهية الا ان يحتفظ بدهشته (ἔκπληξις) الغامضة في مطاوي ضميره . . . وهذه الاستحالة الغامضة (ἀμηχανία) قد احسن الاعراب عنها كما يلوح لي ، النبي العظيم داود . فانه ، عندما رفعت قوة الروح عقله وخرج نوعاً من ذاته ، رأى ذلك الجمال المستحيل (ἀμήχανον) وغير المفهوم (ἀκατάληπτον) في انخطاف (ἔκστασις) يثير الغبطة ، ليعرب ، كما ينبغي ، عما رآه ، فصاح قائلاً : « كل انسان كاذب» (XLVI, 361 B) والمراد في هذا المقام هو تسامي الطبيعة الالهية الذي ينتزع النفس من ذاتها ويلقي بها في الاندهاش والانخطاف . واننا لنلحظ عبارة (ἀμηχανία) ، التي مرت بنا وهي تدل على ان الانسان قد تخلى كل التخلي عن كل شيء .

وثمت مقطع آخر ، مستمد من كتاب ردوده على انوميوس (*Contre Eunomius*) يتعلق بانخطاف ابرهيم ، يرينا الموضوعات نفسها التي مرت بنا بمناسبة كلامه على ظلام موسى . بعد ان خرج ابراهيم من ذاته — ومن مسقط رأسه ؛ اعني بذلك بعد ان ترك ذهنيته المنحطة الارضية ، وبعد ان تعدى ، في تصوره الله ، كل تمثل محدود للطبيعة الالهية . وبعد ان طهّر عقله من اي مفهوم كان ، وبعد ان فاز بايمان لا غبار عليه ، اتخذ علامة لمعرفة الله معرفة اكيدة وواضحة ، الايمان بانهُ يتجاوز كل علامة محدودة . فلذلك هتف ، بعد الانجذاب الذي وقع عليه عقب تلك الرؤى ، وبعد ان رجع الى ضعفه الانساني : « اني رماد وتراب ، اعني ابكم وعيّ عن ايضاح ما رأيت » ، وتفيدنا هذه الرواية ان ما من سبيل للاقتراب من الله الا بواسطة الايمان الذي يوحّد العقل الباحث بالطبيعة الغير المدركة (XLV, 941 A-B) .

وهذا النص هو من كتاب لاهوتي لا صوفي : وهذا ما يوضح ان المقصود انما هو تسامي الكنه الالهي بالنسبة الى كل تحديد . ولكن ليس الكلام هنا عن التسامي السلبي فقط ، الشبيه بتسامي « الواحد » (العلة الاولى) ، لدى اصحاب الافلاطونية المستحدثة ، بل هو الانخطاف الذي « ينسكب » على النفس

ويخرجها من ذاتهـا ليدخلها في عالم الله ، فتنحدر بعد ذلك منه الى الضعف الانساني. واننا لنرى من ناحية اخرى ان الانخطاف مرتبط بالقرب من الله ، فاذاً بحضوره ؟ مما يتعلق بحقيقة اله التوراة الحي لا بالكنه الذي يقول به اصحاب الافلاطونية المستحدثة . وصفوة الكلام ان الايمان يبدو بوجه خاص كالطريق الوحيدة للاتحاد مع الطبيعة الغير المفهومة . تلك هي العبارات نفسها التي رأيناها في تفسيره نشيد الاناشيد بمناسبة كلامه على الظلام . وفي مثل هـذا المقام لم نخرج عن نطاق الموضوع نفسه . اما المهم هنا فالصلة القائمة بين علم اللاهوت الغريغوري وبين صوفية غريغوريوس . ان تقدم علم اللاهوت في القرن الرابع بشأن تسامي الله ، افسح مجالاً للاعراب بأكثر دقة عن تجربة لم يكن المتصوفون القدامى يجهلونها ، على ما نظن ، إنما قد كانوا عاجزين عن الافصاح عنها تماماً .

ب — السكر الزهدي — يتصل مبحث الانخطاف لدى غريغوريوس اتصالاً وثيقاً بمبحث السكر الزهدي . ومن المعلوم ان استخدام هذا التعبير يرتقي الى فيلون . ان هذا المبحث ، كمبحث الظلام والانخطاف ، يعرفنـا من جديد ، مدى تأثر غريغوريوس بالنسبة الى ذلك المتصوف اليهودي العظيم . فالسكر الزهدي تعبير مغاير للمألوف ينبغي ان نجعله على نحو الظلام المنير ، فهو يدل على شكل التجربة الانخطافية الانفعـالي ، عن طريق المقارنة بين الخروج عن الذات بتأثير السكر الطبيعي ؛ بيـد انه سكر زهدي اي انه يسمو بالعقل ولا يحطه . كما يدل الظـلام المنير الى ظلام العقل لا بسبب فقدان النور كما هي الحالة في ظلام الجهل ، بل بالعكس بازدياد النور . والقضية تظهر ذات المرار في اقوال غريغوريوس (XLVI, 692 B-C; XLIV 873. D. 1032. C)

اما النص الرئيسي فقد ورد في ميمره الحادي عشر على نشيد الاناشيد به فسر الآية (نشيد ٥ : ٢) : « اشربوا ايها الاصدقاء واسكروا يا احبائي » .

وقـد اوضح غريغوريوس « خاصة السكر (μέθη) بانها تحدث انخطاف (ἔκστασις) العقل الذي تغلبه الخمرة » اما هنا فالامر يتعلق بانخطاف وانتقال (μετάστασις) من الامور الدنيا الى الامور العليا (XLIV, 989 C) . وبذلك

(١ Voir Hans Lewy, *Sobria ebrietas*, p. 73-107.

دل على صلة الانخطاف بالسكر دلالة واضحة . وتابع يقول : ان « داود قد نُيلَ بهذا السكر في اليوم الذي خرج فيه عن ذاته ودخل في الانخطاف .. — ورأى الجمال الغير المرئي (ἀόρατον) وفاه بالآية الشهيرة : « كل انسان كاذب » (مز ١١٥ : ١١) (XLIV, 989 D) . واننا لنجد هنا قضية انخطاف داود مع التعابير نفسها التي نطالعها في مقالة البتولية . وقد تحدث ايضاً عن داود كانخطافي في مقاطع اخرى (XLIV, 509 C; XLVI, 693 A) . وعلى كل فقد حُدّد مفهوم الانخطاف هنا بمفهوم السكر . اما تأمل غير المرئيات (ἀόρατα) فينبغي لنا ان نفهم به ، كما مر بنا الكلام عن الظلام ، ليس عدم الرؤية المتعلقة بالحقائق الفائقة الطبيعة في نظر الانسان الطبيعي ، بل عدم الرؤية الاصلية للكنه الالهي .

ولقد تابع غريغوريوس سرد امثال اخرى على السكر الانخطافي في الكتاب المقدس فقال : « ان بولس بنيامين الجديد قد سكر بهذا السكر عندما دخل الانخطاف — وهتف قائلاً : ان تعدينا حدود التعقل — فلله ، وان كنا متعقلين فلاجلكم (الرسالة الثانية لاهل كورنتس ف ٥—١٣) . وكان انخطافه نحو الله » (XLIV, 989 D) . ويتضح من العودة الى الزبور السابع والستين ، الآية : ٢٨ ، ان بنيامين الجديد يشير الى بولس المسمى بالمنخطف « هناك بنيامين الصغير في اختطاف (ἔκστασις) الروح (مزمور ٦٧ : ٢٨) وفسر غريغوريوس في مكان اخر ذلك بقوله : « لقد اشار العهد القديم سلفاً بصور ورموز الى سيات الرسل الخاصة بهم ، ويوجد بينهم بالاخص «بنيامين الصغير» في انخطاف ، متمرسٌ بالاسرار . وما هذا الا بولس الرسول الالهي المنحدر من ذرّية ابرهيم من سبط بنيامين » . (XLIV, 577 B) . وهنا المع غريغوريوس الى طابع للانخطاف ، هو كونه غير « قابل للوصف » . فلذلك لا يصلح او يستخدم للتعليم . ولا يغرب عنا ما قاله القديس بولس في هذا الصدد عن مواهب النطق بالالسنة او الوحي مقابل مواهب النبوءة .

وها هوذا بعد القديس بولس ، القديس بطرس يكمل لائحة الذين يداركهم الانخطاف . « اني اعلم ان الطوباوي بطرس قد سكر هذا الضرب من السكر ، فكان متعطشاً وسكران في آن واحد . وقبل ان يُقدَّم له الطعام

الجسدي ، بينما كان صادياً متشوقاً الى الشرب ، وكان اخصاؤه يعدون له المائدة ، ادركهُ السكر الالهي والزهدي واخرجه عن ذاتـه » . (ἡ θεία καὶ νηφάλιος μέθη) XLIV, 989 D; 992 A ، وردّنا غريغوريوس الى فقرة الفصل العاشر من اعمال الرسل الآيـة العاشرة حيث وردت فعلاً كلمة (μέθη) . وقد وُصِفَ هذا الانخطاف « كسكرٍ زهدي والهي » . ولنا هنا تعابير ما يخالف المألوف التقليدي . وبيّن غريغوريوس طابع « الزهدي » في هذا السكر ، مشيراً الى ان بطرس كان صائماً . فيبدو كأنه المع الى خطاب بطرس نفسه في الفصل الثاني من اعمال الرسل الفقرة ١٥ : « ان هؤلاء ليسوا بسكارى (μεθύουσιν) ، كما ظننتم ، اذ هي الساعة الثالثة » . ومما يلفت النظر القول ان السكر قد « انصبَّ » على بطرس ، كما قيل في انخطاف ابراهيم. فعرف بذلك مجدداً طابع الانخطاف الانفعالي الحادّ الموقت .

ج — الرقاد المسهد — يتلو مبحث السكر مبحث الرقاد مباشرةً وفق ترتيب النص ذاته في الميمر الحادي عشر في نشيد الاناشيد وقد جاء فيه : انام وقلبي ساهر (نشيد ٥ : ٢) . لقد اعرب النوم في هذا الموضع اعراباً عجيباً عن الانخطاف . فانه في المعنى الحقيقي ، (ἔκστασις) ، انجذاب يخرج العقل عن ذاته لكي يخضعه للمخيلة . وبهذا المعنى تظهر الحياة الروحية كيقظة ، كتسهيد ، ينتشل النفس من احلام موهومة هي الملاذ اللحمية (XLIV 996 A-D) . اما من الطرف الآخر فان حقيقة الحضور الالهي السامية تقتلع النفس من ذاتها وعن طرق عقلها ، ليس بباطل الاحلام اللحمية ، بل بحقيقة الحضور الالهي السامية. فالكلام اذن عن رقاد هو اسمى من السهر ، لا ادنى منـه . يعرب عنه بخالف جديد للمألوف « غرابة الرقاد المسهد » . والعادة هي ان يعقب الرقاد السكر . . . اما في هـذا الموضع فالكلام عن رقاد غير عادي (ξένος) وغريب عن الواقع المألوف . وصفوة الكلام ان الراقد في النوم المعتاد ليس بساهر ، والساهر هو من لا ينام ، فرقادٌ وسهادٌ ضدان يتعاقبان . فنرى هنا في المضادات مزجاً غريباً (παράδοξος) لم يسمع بمثله (καινός) (XLIV. 992 C).

ويسبغ هذا الرقاد الصوفي صورة جديدة على الانخطاف . اذ تستولي على

النفس حقيقة الله استيلاء تتلاشى معه النفس في تأملها فتفقد كل وعي « عما دون الحقيقة » فان التأمل بالخير الحقيقية ، اذ يجعل النفس تذدري كل امر آخر ، يوقف عمل المشاعر ، كأنه ضرب من الرقاد ، وتكون النفس المتحلية بالكمال طليقة من اي شيء يعترضها ، لانها قد استغرقت في تأمل الحقيقة السامية دون سواها . واذ ذاك يباشر القلب نشاطه ، وقد تطهّر كل التطهير. ويتأمل العقل الحقائق العلوية ، من دون ان يعكر صفوه اي تأثير كان . وتنعم النفس بالتأمل وحده (θεωρία) في الحقيقة ، واذ تدع كل عمل جسماني في سبات من جراء تطهير العقل وتعريته ، تتقبل ظهور الله في سهرة إلهية . نتمنى ان نصير خليقين بهذا الظهور ، اذ نحقق بواسطة هذا الرقاد يقظة النفس (XLIV 993 A C) . والذي يلفت النظر ان غريغوريوس على جاري عادته ، لم يهتم لامر ايقاف المشاعر ايقافاً نفسانياً ، لا ينفك غامضاً ، وانما كان اهتمامه للواقع الصوفي بشدة وطأة الحضور الالهي ، حضوراً يستولي على النفس ويستغرقها بحيث يذهب بكل انتباهها . ولم يستثن ما لهذا الاستيلاء من اهتزاز نفساني ، بل يبدو ان ميزة التعريف الاختبارية الواقعية ، قد اثارته في الذهن .

د – الدوار – ان عمى البصيرة الذي يرمز اليه الظلام ، يوضح عجز النفس عن تحمل سنى النور الالهي والسكرُ عدم قدرتها على احتمال شدة وطأة السعادة الالهية . واعظم ما يرمز اليه الدوار ، مردّه بالاخص ، الى عظمة اتساع الله . فيبين شدة اضطراب النفس في قيامها امام حقيقة لا قياس مشترك بينها وبينها . ولقد قال غريغوريوس : « ان النفس محصورة ضمن حدودها الخاصة بها ، وهي من طبيعة عالم الفضا. والزمن » . فكيف يسعها ادراك الحقيقة التي تتعدى كل مقياس ؟ فلا وسيلة (μηχανή) لديها تمكنها من البقاء خارج ذاتها وان ترقى الى ما هو فوق جميع الكائنات والى الابدية نفسها » (XLIV, 729 C) . نرانا في هذا المكان امام معنى مفادهُ فقدانُ الأداة التي قد حددت ، في صدد الكلام على الظلام ، طبيعة العقل المخلوق مجرداً عن كل شيء ، حيال من لا قياس مشترك بينه وبينه .

ولم يوضح غريغوريوس هذا الامر مستنداً الى اعتبار نظري فقط ، بل الى تجربة حسية اعرب عنها بصورة الدوار الذي ردد ذكره مرتين في كتابه

فوردت فقرته الاولى في تفسير سفر الجامعة كما يلي : « لنفرض صخرة بحرية شاهقة ، ذات قمة محدودة ، وهي وعشة ، تشرف على شغار هاوٍ ، فاغرة الفم وتمتد حافتها فوق عمق لا نهاية له ، ولنتصور ما يخالج الرجل الذي تلامس اطراف قدمه الحافة القائمة فوق الهاوية ، وهو لا يجد اي مستندٍ لرجله ، واي مقبض ليده . فان مثل هذا الشعور يستولي على النفس التي تعدت القضاء الشاسع للبحث عن الحقيقة القائمة وراء الزمن والفضاء ، فهي (اي النفس) لا تجد شيئاً تستمسك به . لا مكان ولا زمان ولا مقياس ولا اي شيء آخر ، كان يستطيع ان يعرض على العقل ما يتمسك به : فتزلج النفس من دون ان تقوى على ان تتمسك من اية جهة كانت ، باية حقيقة ويستولي عليها الدوار معرّاةً من كل شيء. (ἰλιγγιᾷ καὶ ἀμηχανεῖ) (XLIV, 729 D - 732 A) . »

وفي الميمر السادس على ضروب الغبطة ما يشبه هذه الصورة . اذ تحدث فيه عن جبلٍ شامخ مشرف على اللجة (βυθός) . فلا يخفى ما يشعر به مَن اجال من فوقه نظره في العمق . كذلك يستولي الدوار (ἰλιγγιᾷ) على نفسي بقيامها امام الفقرة : ما من احدٍ رأى الله . لان الصخرة الوغشا . لم تدع للعقل مقرا يتمسك به ، وهي الصخرة التي جاءنا بها موسى بالبرهان على انه من المستحيل ارتقاؤها (ἀπρόσιτον) ، فلا يستطيع العقل ان يجد في اي موضع مستنداً له ، اذ أفلتت من يده كل وسيلة بالعبارة السلبية (ἀπόφασις) : « لا يمكن لاحد ان يرى الله ولا يموت » (XLIV, 1264 C) . والمعنى الذي ينبغي ان نعبر به هذه العبارة نجده بالمقارنة مع نص الفصل الثالث والثلاثين الآية ٢٠ من سفر الخروج (٣٣ : ٢٠) . لان الامر مردّه الى بهرة عظمة الله الحي الذي لا يقوى انسان على الدنو منه . وما الدوار سوى الصورة المعبّرة عن هذه الغُصّة .

ﻫ — الهيام اللّاشهواني : اذا كان الدوار قد دلّ على ما يحلّ بالعقل من غُصّة حيال جلال الله النير المتناهي ، فان الهيام ليدل على الجنون في الحب ، جنوناً ينتزع العقل من ذاته على قدر ما يتضح له لطف الله تعالى ومحبوبيته النير المتناهية . وما يهمنا في هذا المقام ان نسرع فنقول ان هذا الهيام لا شبه ولا علاقه بينه وبين الهيام الافلاطوني الذي التبس امرُه على السيد اندرس نيغران

في الفصل الذي خصّه بدراسة غريغوريوس النيسي : الهيام والمحبة ، Eros und Agapé . فلا مندوحة لنا عن المقارنة بين هذا التعبير وبين السكر والانخطاف ، للدلالة على حالة النفس التي انتزعتها من ذاتها شدةُ وطأة حضور الاله المعبود بضرب من الجنون ، يخرجها عن مسالكها الخاصة بها ، ويجعلها تلقي بذاتها في مسالك الله . وليس المراد بهذا الحب الجنوني الرغبة في حصر كل ملكية بـ« أنا » ، بل حباً انخطافياً . وينطبق الهيام هنا ، كما قال غريغوريوس صراحة ، على المحبة الانجيلية في شكلها الاعظم اتساعاً : « اذا ما رأت النفس جمال العروس الفائق الوصف ، اثخنها جراحاً سهم المحبة (ἔρως) اللاجسدي المضطرم حباً . وهذا ما يسمى شدة وطأة المحبة . (ἡ ἐπιτεταμένη ἀγάπη) (XLIV, 1048 C)

والذي استرعى انتباه غريغوريوس قبل كل امر آخر ، هو طابع المحبة الانشغافي ، وقد بدا له خير رمز الى انفعال النفس التي سحرها جمال الاله الغير المتناهي بظهوره لها . ولهذا السبب برّر غريغوريوس استخدام سفر نشيد الاناشيد صورة الزواج ليعبّر عن الحب الالهي : « ان الكتاب المقدس ، ليفهمنا اسمى تعاليمه ، استخدم كرمز ، أعنف ما فينا من الاميال ، اعني عاطفة الحب (ἐρωτικὸν πάθος) ، لندرك بذلك ان النفس التي تتأمل جمال الطبيعة الالهية الذي يفوت الافهام ، قد سحرها (ἐρᾶν) على قدر ما في الجسم من اندفاع الى ما هو مشترك في الطبيعة معه ، فنفسنا ، بتحويلها هذه العاطفة الى لاشعور (ἀπάθεια) ، بحيث تكبت فينا كل شهوة لحمية ، تضطرم حباً (ἐρωτικῶς) بلهيب الروح دون سواه » (XLIV, 773 G-D) . والهيام اللاعقلي بصفة كونه انجذاباً طبيعياً يشد الاجسام واحدها الى الآخر ، فهو صورة لهذه الجاذبية الفائقة العقل التي تجتذب النفس غصباً الى الله بعاطفة لاحسية (πάθος ἀπαθές) (XLIV, 372 A) . اننا لنقع ايضاً على مغايرة جديدة للمألوف .

والذي يهمنا في مثل هذا المقام هو أن هذا الهيام كناية عن حالة النفس عندما يصبح جمال الله الغير المتناهي اشد اقتراباً منها . اذ كلما ازدادت معرفة بهذا الجمال ، كلما فهمت عدم استطاعة ادراكه ؛ فتحقق اذ ذاك انها تصل اليه بالشوق اكثر منه بالامتلاك ؛ كما انها تعرفه بالظلام اكثر مما تعرفه بالنور .

ان النفس المجذوبة بكلمة الله، والباحثة عما لا تجده ، ليحدمها ويثخنها ضربٌ من يأس (ἀνελπιστία) حصولها على ما ترغب . لكنَّ هذا الحجاب من الغم ليسقط ، عندما تعلم ان حصولها الحقيقي على من تحبه ، قائم بان تتوق اليه ابدَ الدهر . وعندما ترى النفس جمال المحبوب (ἀγαπώμενος) الباعث على اليأس والذي لا تحيط به حدود ، ينكشف لها هذا الجمال دائماً اشد عظمة عبرَ ابدية الاجيال ، فيحتدم فيها شوق اعظم وتعرب عن استعداد قلبها قائلة انها قد تلقت السهم الذي اختاره الله ، وأصابت قلبها شباة الايمان ، وقد جرحها الحب (ἀγάπη) جرحاً قاتلاً . (XLIV, 1037 C) .

هذا هو المعنى للهيام الانخطافي في عرف غريغوريوس ، يظهر جلياً . وهو ايضاً يقابل ذروة الحياة الروحية حيث تكتشف النفس الله اكتشافاً اوسع ، فتدرك تساميه ادراكاً اعظم . اما اكتشافها هذا الذي قد يرميها في حضن اليأس ، فهو بالحقيقة تجربة اقتراب اكثر دنواً من الله . انما ذلك عبارة عن ايمان حي يبعثه الحب الالهي في النفس ، ويُسكن الايمان فيها الثالوث ويجعلها تختبر جماله اللامتناهي . ويشعنا ان نردف ونقول انه اذا ما انتزع من النفس كل مطمع بامتلاك الله امتلاكاً يحاول معه ان تنقل الله الى ذاتها ، فالايمان يخرجها من قطبها الذاتي ليمركزها في الله مجرداً اياها تماماً عن اي مسلكية . وهذا ما يجعلنا نبلغ غور الصوفية الغريغورية ذاته . انه لمذهب الحب الانخطافي. وانه لذلك الشكل الذي يجعل غريغوريوس على طرفي نقيض مع كبار رجال التأمل العقليين كاوريجانوس اوايفاغر (Évagre) ففي عرفه اي (غريغوريوس) تتحوّل المعرفة المشرقة (gnose) الى حبٍّ (XLVI 96 D) .

٣ — الانخطاف التدرّجي : اننا في الاقوال الاخيرة التي اوضحناها ، قد تركنا جانباً فكرة رئيسية لا بد لنا من ان نرجع اليها في النهاية ، الا وهي فكرة تدرّج النفس في تقدمها عبرَ ابدية الاجيال . فتجربة الله السامية التي يكوّنها الانخطاف ، لا تبدو كعمل يتكرّر فقط على شاكلة واحدة ، بل انه يشتمل على توسّع في نموّه لا نهاية له. فاذا كان الله لا ينقطع عن ان يكون ظلاماً ، فان النفس تتقدّم في داخل هذا الظلام ، وليس من شيء يدلّ افضل من هذا ، على الميزة الموضوعية التي يمثلها هذا الظلام . قد استشهد غريغوريوس

بنص رسالة القديس بولس الى اهل فيلبي(٣ : ١٤) : « ناسياً ما ورائي وممتداً بكليتي (ἐπεκτεινόμενος) الى ما امامي » ، تبياناً لهذا النمو الذي يقوم ميزة تجربته المتفرد بها كل التفرد . ولقد اوضح قوة امتداد النفس هذه باستخدامه مرة الاسم (ἐπέκτασις) (XLIV, 288 A) . فلذلك اطلقت على شكل هذه الحياة الصوفية اسم الانخطاف التدريجي (Doctrine Spirituelle de Saint Grégoire de Nysse. p.309. 32) وقبل القديس غريغوريوس كان نص اقوال القديس بولس مستخدماً للدلالة على الميزة التقدمية في الحياة الروحية . (عند القديس ايريني ، ردّه على الهراطقة. ، (P. G. II, 1002 B. P.G. :IV,11,2) ؛ واقليموس الاسكندري Stromates VII ; P.G. IX, 412 D ; Origène, *Hom. Num.* — XVII, 5 ; *De Oratione*, 25 ; St. Basile. P.G. 144 D ; XXXI. 389 C وعلى كل ان تلك الميزة تبدو عند غريغوريوس وحده ، كأنها مقومة للحياة الصوفية ، وايضاً للرؤية السعيدة ، كما يلوح لنا .

ولا بد لنا في هذا المقام من العودة الى النقطة التي بدأنا بها اي الى الرؤية في الظلام في كتاب حياة موسى . وكان يبدو ان هذه الرؤية تمثل ذروة الحياة الروحية . فبعد رؤية الله على جبل سينا يخبرنا سفر الخروج ان موسى طلب منه ان يتراءى له (الخروج ٣٣ : ٢٠) « ولما صعد الى اعلى القمم اضطرم شوقاً وظل متعطشاً للاستزادة ؛ ولم يبرح صادياً الى ما امتلأ منه وارتوى ، فسأل ، كأنه لم ينعم به بعد ، متضرعاً الى الله ليتراءى له كما هو بذاته ، لا على مقدار ما يستطيع هو (موسى) ان يساهم في رؤيته ، بل كما هو بذاته» (XLIV, 403 D). « كيف يطلب من الله الرجل الذي شهد ظهوره كثيراً ، ان يتراءى له ايضاً كأنه لم يحصل بعد على ما قاله لنا الكتاب المقدس انه وجده» (XLIV, 400 A). اننا لا نبرح حيال الامر نفسه ، وهو امر رؤية الله غير المرئي ، كما هو بذاته. بيد اننا امام شكل جديد لهذه الرؤية ، وها هو بادٍ لنا .

لقد اجاب الله على سؤال موسى « بان منحه ما طلب ، وذلك بمجرد رفضه الطلب لما سأل » (400 A) . فانه يمتنع ان يمنح الله ما هو عليه بالذات . لان الكنه الالهي يتجاوز كل تحديد ، فمن يعتقد انه يدركه بمعرفة محدودة ، « فهو يمرّ به مرّاً دون ان يكتنهه» (403 B) . غير ان الله لما رفض ان يظهر ،

كما هو لموسى ، فقد قال له انه سيراه مجتازًا من قفاه (سفر الخروج ٣٣:٢٦). مما يعني انه اذا كان وهمًا حتمًا ؛ فذلك لا يفيد انه ينبغي للنفس ان تمدل عن امتلاكها اياه ، لان الشوق نفسه ، الذي يجرها الى البحث عن الله ، هو ادراك له تعالى . وهذا الادراك وحده ينطبق في آن واحد ، على ما هو الله ، وعلى ما هي النفس : « بذلك تقوم رؤية الله الحقيقية ، اي بان من يرفع عينيه نحوه لا ينقطع عن ان يشتاقه (404 A) .... ان رؤية الله الحقيقية هي ان لا تشبع من هذا الشوق » (404 D) . « وفي مثل هذا المقام نقع على شكل جديد لعلم اللاهوت السلبي . فليست هنا العبارة : « الرؤية تقوم بان لا نرى » كما في الظلام ، بل هي رؤية الاله الغير المتناهي ، في شوق النفس الغير المتناهي .

ولهذا المفهوم اساسه في علم اللاهوت لغريغوريوس على شاكلة مفهوم الظلام . فهو يتصل بتعليمه بشأن الاشراك الذي به يشرك الله النفس في حياته . فتزداد مقدرتها ازديادًا بلا انقطاع يجعلها خليقةً بخيور جديدة . ولست ابسط بالكلام حول هذا المظهر الاعتقادي (Voir *Doctrine Spirituelle de Grégoire de Nysse,* pp. 309-314) ، وما يهمنا هنا هو الوجه الصوفي الخاص للانخطاف التدريجي. اما المقصود فالعمل الذي يباشره الله على النفس ويرفعها الى فوق ذاتها ويحملها اليه . « كما تنجرّ الاجسام الثقيلة نحو الاسفل بحركة سريعة ، كذلك تثب النفس التي تخلصت من علاقاتها الارضية وثبة خفيفة سريعة نحو الاعالي ، فاذا لم يوقف وثبتها شيء آت من اسفل ، وكان من طبيعة الخير المطلق ان يجذب اليه من يديرون وجوههم نحوه ، تزداد النفس دائمًا في ارتقائها فوق ذاتها ، منجذبة بالشوق الى الامور السماوية نحو ما هو الى الامام (ἐπεκτεινόμενος) كما قال الرسول (XLIV, 401 A) . فالانخطاف التدريجي المقصود صراحة هو بادئ بدء نتيجة الانجذاب الذي يباشره الله ويرفع النفس فوق ذاتها . وهنا نقع على شكل تجربة للانخطاف له ميزته ولا تخلو من الفائدة مقارنته مع اقوال القديس اغوسطينوس حيث يتكلم على الجاذبية التي يباشرها الله على النفس كثقل يرتفع الى الاعلى (pondus ad sursum) ويجعلها ترتقي دائمًا فوق ذاتها . اما ميزة غريغوريوس فتقوم بان تقدم النفس هذا يكون مطردًا الى ما لا نهاية له ، وبان تعديها المستمر لحدود ذاتها هو لها التجربة لتسامي الاله .

واشار غريغوريوس في موضع آخر الى الطابع اللامتناهي لهذا النمو : «بعد ان نقل الرسول العظيم الى الكورنثيين الرؤى التي رآها ، وافاد عمّا استولى عليه من حيرة حول الوضع الذي كان فيه عندما عرف الفردوس (ἀπορία) اردف: لا اظن اني ادركت بجمالة العاوية لكي امتد الى ما امامي (ἐπεκτείνομαι) ناسياً ما كَمُل » ؛ حتى انه بعد ان عرف السماء الثالثة التي كان له وحده ان يعرفها ، وبعد ان سمع اقوالاً عن سر الفردوس يعجز اللسان عن وصفها ، لم يبرح تواقاً الى الاعلى ، لا يوقف ارتقاءه غير جاعل مما ناله حدّاً لشوقه ، علمنا بذلك ان ما نستكشفه في حقيقة الخيور السعيدة هو غزير حقاً ، لكن ما يتجاوز ادراكنا في كل لحظة ، هو غير متناهٍ . — وهذا يجري ابدَ الدهر — ان النفس تنطلق من اشواط في اشواط باشواط لا نهاية لها . (XLIV, 941 A-944 C).

قد استخدم غريغوريوس للدلالة على هذه التجربة صورةً تساعدنا على فهم معناها وهي : رؤية نبع ماء دائم التفجر . فكما ان ما ينكشف بدون انقطاع يبدو اكثر جدةً (καινότερον) مما كان معروفاً من ذي قبل (παραδοξότερον) ، كذلك من ينظر الى الجمال الالهي والغير المتناهي ، يندهش مما لا ينقطع عن ان يظهر ، وهو لا يبرح تواقاً الى الاستزادة من الرؤية ، لان المنتظر يستمرّ ابداً اشدّ روعةً واكثر الوهيةً مما رؤي (XLIV, 1000 A-B) .

والميزة هنا هي فكرة « الجدة » و « الغرابة » . فان تجربة الله هي تجربة جدةٍ منتشرة ، تبقي النفس في حالة دهش وذهول . وقد دلت عبارة المغاير للمألوف (paradoxe) على الانخطاف . اما الانخطاف التدريجي فكأنه كناية عن نموّ مستمرّ في الانخطاف ، كضرب من ضروبه ، بقدر ما تتضح فيه الكمالات الالهية الغير المتناهية ، تلقي النفس في دهشة دائمة التجدد .

وما يجعلنا نلمس شكلاً اخيراً للانخطاف التدريجي ، هو انه ليس المقصود به شوقاً لا يدرك شيئاً من هدفه الذي لا يكون سوى فراغ غير متناهٍ ، بل هو شوق لا ينفكّ عن ارواء غلته ، من دون ان يستنفد مرماه ابداً . وبذلك كان تقدماً لا نهاية له . وهذا هو الذي يكوّن الانخطاف التدريجي بوجه خاص ، ويجعل مضمونه مضموناً موضوعياً على اسمى وجه . ولئن راجعنا سفر الخروج ٣٣ لوجدنا ان موسى قد أُعطي رؤية اجتياز الله في «نقرة الصخرة».

وترمز هذه الصخرة في نظر غريغوريوس الى استقرار الشوق الذي ، باستناده الى قاعدة وطيدة هي المكاشفة الدائمة التي يكشفها الله عن ذاته (وهذه صوفية النور) ، يستمد منها — هذا الشوق — تقدماً مستمراً (وهذه صوفية الظلام). بذلك نصل الى مغايرة للمألوف اخيرة ، الى تناقض سام هو «الحركة المستقرة» التي تعرّف حق التعريف الانخطاف التدريجي : « يا موسى ، بما انك مشرأب بشوق عظيم الى ما هو في الامام (ἐπεκτεινόμενος) ، وبما ان جريك لا يعرف الوهن ، اعلم بانه يقوم قريباً مني فضاء واسع كل الاتساع بحيث انك باجتيازه لن تجد ابداً حداً لجريك . اما من وجهة نظر اخرى ، فان هذا الجري هو استقرار (στάσις) . اني سأقيمك على الصخرة . وانه لمن اعظم الامور تناقضاً (παραδοξότατον) ان يكون الاستقرار (στάσις) والحركة (κίνησις) امراً واحداً . وانه لمن المعتاد ان من يتقدم ليس غير متحرك ومن هو غير متحرك لا يتقدم . اما هنا فمن حيث انه غير متحرك فانه يتقدم » (XLIV, 405 C) ».

ان الانخطاف التدريجي هو حركة ثابتة . فاذا كان هدي النفس من غنائم الاستقرار بالمعارضة لهيجان الاميال ، فيبدو هذا الاستقرار في اسمى درجاته ، ليس كانعدام الحركة ، ولكن كفاعلية روحية قوية جداً ؛ فهو الجمع بين سكون عمق البئر وجري النهر (XLIV, 977 C) . واننا لنقع على انقلاب شبيه بالذي رأيناه في امر الظلام والانخطاف ؛ فظلام انخطاف وانخطاف تدريجي هي عبارات ثلاث لتجربة صوفية واحدة بعينها . ولقد مثل غريغوريوس تجربة الحركة الثابتة هذه بصورة الطريق : « اما ازداد الانسان استمراراً وثباتاً في الفضيلة ، ازداد تقدماً في طريق الخير والصلاح . وباطلاً يوسّع الخطى مَن يتسلقون كثيباً من الرمل ، وعبثاً يجهدون انفسهم ، لان الرمل بانهياره يردّهم دائماً الى تحت : اجل ان هناك حركة مبذولة ، ولكن لا تقدم فيها . اما اذا انتشل انسان ارجله من الهاوية ، بحسب قول صاحب المزامير ، وثبتها على الصخرة — والصخرة هي المسيح — فان سيره ليزداد سرعة ، على قدر ما هو راسخ وغير متزعزع في الصلاح . واستقراره (στάσις) كجناح له . (XLIV, 405 C.) . وبذلك نرى كيف ان الانخطاف التدريجي ، بايضاحه شكلاً جديداً لصوفية الظلام ، شكل الشوق الذي لا ينتهي ، يخوّلنا ان نوحد صوفية النور وصوفية الظلام ، مبيّناً انهما شكلان يستلزم احدهما الآخر ، ومتممان لشكل واحد ، هو شكل التجربة الوحيدة .

الهندوية

بقلم ...

كانت السفينة التي اقلّت القديس فرنسيس كسافير (St François Xavier) في الخامس والعشرين من نيسان سنة ١٥٥٢ تجتاز ميناء كوشان (Cochin) وما هي الّا بضع ساعات حتى غابت عن انظاره شيئاً فشيئاً اشجار النخيل والنارجيل على ساحل المليبار في الافق البعيد. اما القديس فلن يرى في حياته الهند للمرة الثانية.

ولم يكن بمقدور ذلك الفاتح الذي اشرأب الى المستقبل متطلّعاً الى اليابان والصين الّا ان يعيد النظر في سجلّ اعماله الماضية التي باشر اهمّها واعظمها قيمة في الهند.

ولا شكّ في ان بعض الكنائس كانت تقوم هناك في ظل حصون برتغالية. اما الهند بمجموعها فكانت لا تزال مغلقة في وجه المسيح، ومن المؤكد ان عدد الرجال القليل وجهل اللغات والعادات قد كانت عقبات كؤودا في سبيل بلوغ هذه الامنية، أفلم يكن ثمّة اسباب ابعد اثراً لهذا الاخفاق؟

اجل ان دراسة خاطفة للدين الهندوي ستخوّلنا ان نعرف الجبّار الذي ستصطرع به المسيحية.

وأكّد الاسقف سفرن (Mgr Sévrin s. j.) ان الديانة الهندوية هي سر من الصعب كل الصعوبة تحديدها. اما المشترعون فاعلنوا ان الهندوي هو كل مولود من ابوين هندويّين ولم يتخلّ صراحة عن عادات السلف بانضمامه الى المسيحية او البوذية او الاسلام.

ووصف احد مؤرخي الاديان الهندوية بقوله:

انها ديانة اشبه بندوة اديان اكثر منها ديناً، فلا مؤسس لها معروف ولا سلطة مركزية فيها فهي ندوة تقبل في حضنها شتيت العادات والمعتقدات، من عادات القروي البسيط ومعتقداته، هذا القروي الذي يكسر جوزة نارجيل في صباح يوم المرض امام تمثال كانيش (Ganesh) الاله الذي له رأس فيل ويضع بضع ازهار على قاعدة احد الانصاب الذي يمثل الربّة، الى نظريات الفيلسوف وضروب المناجاة الصوفية، ويحتل كل شيء مقامه في عدد الجنة من الديانة الرفيعة حتى الجنة الدنيا - من نكد الطالع.

ولو شئنا تلخص عناصر الهندوية الجوهرية لكان في وسعنا القول: حسب الديانة الهندية. قبول الفيدا (Védas) اي كتب الحكمة الهندوية والايمان بالتناسخ — والولادة في احدى الطوائف الهندوية ، فليس الهندوي اذاً الا كمولود من ابوين هندويين وقد تبنى عاداتها كشبه عقيدة وكهندوي لقب ديني .

وتبدو الديانة الهندية كأنها من الرواسب التي تجمعت على ممر الاجيال من عناصر شتيتة انبثقت من تيارين كبيرين :

التيار « الدرافيدي » (dravidien) والتيار «الآري» (aryen) . اما تميز أرمها[١] فيرجع بنا الى اكثر من ثلاثة الاف سنة قبل المسيح اي الى الزمن الذي كانت تزدهر فيه حضارتا موهنجو دارو (Mohenjo Daro) وامري (Amri) في الشمال الغربي ، وكونتا اساسها اذ كانت تتميز آنذاك اروبة عريقة في القدم من المحتمل انها الارومة السومرية (sumérienne) واصل هندي بحت .

ولقد كوّن الدراڤيون[٢] الاصليون المؤلفون من انصهار الامم الفاتحة مع الشعوب الاصلية حضارة تفاؤلية وطوّروها على ركنين هما المحبة والحرب، وهذان الركنان عدّان الهندوية بآلهة الارهاب سيڤا (Siva) المهدّم والناسك الذي يتردد الى المقابر والالهات والامهات التي ينبغي تسكين روعها .

وحوالى الالف الثاني قبل المسيح هبطت الهند جماعات فاتحة تتكلم لغة آرية ، وبعد ان توقفت في البنجاب (Panjab) وفي الشمال الغربي انحدرت في وادي الهندوس (Indus) والكنج (Gange) وطبعت الهند بسمات لا تندرس ، فسقطت الاجناس الدراڤية التي اختارت الحرية السياسية تحت سيطرة فكرة الفاتحين الآرية ، وفقدت آلهتها واستقلالها لتصبح في عداد مجموعة الآلهة الهندوية الكبرى ، ولم يكن ذلك افراغ مادة لا شكل لها في قالب آري وانما كان تبادلاً يجري بين حضارتين .

فبماذا جاء اولئك الآريون ؟

---

١) أرمها جمع ارومة وهي الاصل .

٢) الدرافي هي عبادة الحياة تحت شكلي الشجر والجداول .

ربما حملوا معهم ملحمتهم الروحية معروضة بشكل مقتضب نشير فقط الى مراحلها :

١ – اننا لواجدون بادق المعاني حصراً الفيدا وكتب الحكمة والتسابيح تتوجه بالصلاة الى الآلهة العديدة التي يمثل قسم كبير منها قوى الطبيعة ، وعلى الرغم من الحلولية الطبيعية في معتقدهم فان موقف الانسان كمتدين هو موقف المتضرع حيال الوهية متعالية ، فقيل انه يعبد الالهة .

٢ – تشدد كتب « الطقسيات » بأمر التضحية التي تمثل واجب الانسان الاعظم ، اما قيمة هذه التضحية فلا يعرفها الا من يعرف الرموز المقدسة : اي الكاهن البرهمي الساحر الذي يصعد على الجحفة[1] ويقيم فوقها رغم التبدلات الدينية والسياسية . اما العبارات التي تميز هذه الحقبة فتظهره « آمراً للالهة » .

٣ – وعقب مدة انتقال تفسر التضحية بمعنى رمزي تقدم الاوبانيشهاد (Upanishads) اي التعاليم السرية تأكيداً للانسان انه اله وروح ومنذ ذلك العهد اي حوالى القرن السابع قبل التاريخ المسيحي انبثق تياراً الفكرة الفلسفية . اما ما نفهمه بكلمة براهما (Brahma) او اتمن (Atman) او بالحقيقة الموجودة بذاتها تحت شكلها المزدوج ، فهو أن براهما هو الشكل التكويني واتمان الشكل النفساني . وهناك مفاهيم ذات قيمة كبرى : السمسارا (Samsâra) اي التناسخ وكرما (Karma) التي نستطيع ان نعرضها موقتاً كفكرة العدالة الفطرية ، والطائفة .

وحوالى مطلع التاريخ المسيحي تفتقت المناهج الفلسفية الستة او بالاحرى المظاهر الفلسفية الستة التي اصطنعت اهمها حكمة الاوبانيشهاد وعلى حين ان غيرها قد جاءت بتراث ماض قلما كان معروفاً .

وليست هذه المناهج بالمعنى الصحيح بمناهج ولا بتأملات ولكنها وسائل للخلاص . اما الجمهور فيجد غذاء لمخيلته ولشعائره الدينية اليومية في الملحمتين الكبريين الرامايانا (Ramâyâna) والمهابهاراتا (Mohabharata) وفي الاساطير القديمة البورانا (Puranas) .

ولئن كان لانفصال عناصر الهندوية انفصالاً عمودياً فائدته فانه يحرف ما ترتسمه من اهداف اذ يعرضها علينا كحثل[2] ، او كنتيجة لتفسخ المدنيات الماضية في انحلالها ، على حين ان الواقع هو غير ذلك ، لانها ما برحت ذات فعل وحية .

١) الجحفة : الترس من جلد ، وقد استخدمنا هذه اللفظة لترجمة كلمة (pavois) الفرنسية .

٢) كحثل : في القاموس هو ما لا خير فيه والردي من كل شيء . وقد اخذت هذه الكلمة لترجمة (résidu) .

وتتمثل هــذا المظهر على شكل اتمّ صورة نهر كبير : صورة نهر الكنج الذي تمدّه روافد عدّة فيحفظها ويمزجها بعضها ببعض بدون ان يفقد منها شيئاً بل يستخدمها لاخصاب السهول غانماً من البحر ضروب الدلتا .

واذا ما ارتدنا دور الاثار وشهدنا باعجاب في المتاحف آثار الماضي ودرسنا النصوص المتعلقة بالديانتين اليونانية والرومانية فانه ليصعب علينا كل الصعوبة ان نتصور ذلك المجتمع بدون المسيح ، فاما نصوّره بالوان قاتمة ، واما نحيي فيه تفتق الانسان وانطلاق طريق الحياة ، ولذلك لا يتأتى غالباً لنا بــاب ما جاءنا عن طريق الوراثة المسيحية ان نحلل تحليلاً وافياً فكرة غير مسيحية .

والدين الهندوي ، الذي يبدو لنا كاحد الاديان الكبرى غير المسيحية ، والعريق في قدميته عراقة يسعنا القول معها عن بعض عناصره ان لها على الاقل خمسين قرناً ، لا بدّ له ، من ان يلفت انتباهنا لانه دين حيّ جعل معتنقيه يرتاحون اليه ، وقام ككتلة متراصة لا يدع المسيحية تنال منه .

فما هي اذاً اسباب هذا النجاح ؟ ؟ ؟

اجل ، ان من بينها سبباً يعود الى طبيعة البلاد الخاصة ، اما الرئيسي فقائم على كون الدين الهندوي قد عرف ويعرف جميع رغائب القلب الانساني فحاول ان يجد لها حلاً ، حتى اذا سعى الانسان باحثاً عن الاتحاد بالله فانه ليمده بذلك ، مؤكداً له انه يعلم جميع الطرقات التي توصل اليه ، فهناك التوبة وشعائرها في متناوله لتطهّره ، اما رغبته في الروح النسكية فله في امثال اليوغيين (Yoguis) المشهورة ما يبعث في فؤاده الشجاعة على ان يترك كل شيء . ويكابد جميع الآلام وحتى اقسى ضروب العذاب .

ولئن اراد اشباع رغبته واستشعار نفسه انه على اتصال بالمقدس ، فان ظلام دهاليز المعابد وجوّها العبق بالطيوب ليساعده على ذلك .

فهل يبحث عن الغبطة ؟ فان احتفالات التطوافات الصاخبة كتطوافات المادورا (Madura) لتمدّه بالمعونة ، وهل يبحث ساعياً عن حرّية التفكير؟ فان الارثوذكسية الهندوية لتقتنع منها بالنزر اليسير ، فليعترف بالفيدا (Védas) ككتب قدسية ، ومن ثم ليفسّرها كيفما طاب له ، اذ ليس من سلطة يحق لها ان تحرمه ، لان الهندوية لا تتعرّف الى اية سلطة مركزية كانت ولا لايّ

مؤسس تدريجي يفسّر نصوصها ، فكن حلولياً او معتنقاً مبدأ الوحدة التكوينية او وحدة الاله وحتى ملحداً فذلك لا اهمية له ، اما اذا نبذتك جماعتك فانشئ لك غيرها ، وابق دائماً في حضن الهندوية ، اما حرّية العمل فلا وجود لها ، وانما على الانسان ان يتبع قوانين طائفته الشديدة الدقّة من المهد الى اللحد .

ومما هو اكثر من ذلك ان الانسان الواحد نفسه يستطيع ان يتحرك في ميادين مختلفة :

فاحجية العالم ستلاقي حلّها ضمن النطاق الفلسفي بفضل حل حلولي،وان ما تتوق اليه دينيّاً سيجد حلّاً له ضمن نطاق الايمان باله واحد مبدع لكل المخلوقات، اما الحياة اليومية فتسير وفق العادات التي ارتسمها المجتمع والطائفة ويفهم منها قبول وجود تعدّد الالهة .

واننا لنرى النفس اذاً حيال مجال فسيح انفساحاً بيّناً يشبع حاجات الانسان ولا يسمح للمسيحية بالدخول ، فالهندوية معارضة بصفاتها للمسيحية ، ومما لا شك فيه ان هذه الصفات ستستخدم يوماً لتكوين كنيسة كاثوليكية في الهند . وثمة طلائع رائعة يبدو ان انجازها قد أُرجئ الى مستقبل بعيد .

دين الخلاص

لنتفحّص بانتباه اسس الهندوية التي تُفسّر سيطرتها ليس على الجماهير فقط بل التي جعلتها تفوز برضى الطبقات المنخوبة .

واذا ما اجتذبت الهندوية الجماهير اليها فلانها تتمثل لها كدين للخلاص ، وفي الواقع ان الانسان يتألم تحت كل سماء، وفي جميع العصور ولا سيما بين الجماهير الهندية ، فالطبيعة عندهم خالة ضرّة اكثر منها امّاً : فهناك ضروب الجفاف وهناك المجاعات والفيضانات والاوبئة وموجات الغزاة المجتاحين التي تتدفّق بمعدل كل ثلاثة قرون تقريباً ، وهناك الحروب ومنافسات الطوائف ، حتى لا يلبث الانسان ان يشعر بجوار عزائه اذا ما ارمضت الشمس السهل .

فما هو سبب هذه الآلام جميعها ؟ ولماذا ضروب هذه التعاسة كلها ؟ واي شيء هي الحياة ؟ ومن اين جئنا ؟ والى اين نحن صائرون ؟ ومن ذا الذي يدبرنا ؟ هذه هي الاسئلة التي يطرحها مؤلف احدى اساطير الاوبانيشهاد ، وانه للسؤال الدائم الذي يطرح على الالم والشر

وقد اجابت الهندوية جواباً بدا مرضيًا في اعين الذين اعتنقوها من الهد .

قضية الشر

تقوم اجوبة الهندوسية على هذه المسألة في الكلمات الجوهرية التالية :

سمسارا وكرما، وفارنا (Varna) اي التناسخ والعدل الذي يقتصّ لذاته من الجرائم والطائفة وموكشا (Moksha) الانعتاق .

ليست الحياة الا حقبة اختبار اولية ومطهرًا ضروريًا ، اما نحن فننزع الى مستقبل افضل ايًّا كان نوعه ، ومدة الحياة وحدها لا تكفي لذلك بيد ان استمرار الذريّات الذى يكاد لا ينقطع فيؤهبنا لهذا المستقبل .

ولا يحول الرجاء في مستقبل افضل دون الانسان للتساؤل من نفسه عمّا اذا لم يكن في مقدور الالهة ان توجد طريقاً اقل وعورة يقودنا الى السعادة او عدم الالم ؟ ؟ والهندوية تطلب منا ان لا نشكو من الالهة وان نعرف ما نحن .

ان الانسان هو الهي او جوهر لاهيولي محض ، او جوهر بسيط لا صورة له تتأتى منه جميع المركبات وابدي ، وعلى اثر جهل ابديّ ظاهر قد جهلنا طبيعتنا الحقيقيّة واتخذنا العالم والمادة اللذين ليسا الّا حجاباً للحقيقة الواقعيّة وللذات ، فوقعنا في احبولة العالم الذي عملنا عليه وترك كل فعل من افعالنا اثره فينا ، ولقد اعدّ لنا حياة جديدة وكان البذرة التي لا بدّ لها من ان تنبت حكماً الالم حتى اليوم الذي تتطهّر فيه فنفلت من هذه الاحبولة ، اما اذا اناخت الشدائد بكلكلها علينا فلا نرفعنّ اليد نحو الالوهية بل لنلج نفسنا ولنعترفنّ باننا نحنُ الذين اوجدنا هذا الحاضر باعمالنا السابقة ، وقد شبّه طاغور هذا بالحدّاد الذي يشتغل بجرارة ليلًا نهارًا ليصنع سلسلة لا تُكسر ، حتى اذا فرغ من صنع حلقاتها التفت عليه ورأى نفسه سجيناً ضمنها .

فهذه السلسلة هي اعمالنا التي تكبلنا وهي الكرما (Karma)

وبهرت الطائفة باتصالها بفكرتي التناسخ والعدل الاوّلي بلونها الخاص فتبدو كتعبير عن ذلك العدل الاولي :

وتقول لنا اقدم اساطير الاوبانيشاد والشاندوكيا (Chandogya) والبريهادارنياكا (Brihadaranyaka) :

انتا نلد حيث يضمنا ثقلنا الروحي ، فالاعمال الصالحة تسفر عن ولادة صالحة في اسرة كاهن برهمي او في اسرة محارب . اما الاعمال الطالحة فهي التدهور عمودياً في جسم خنزير وكلب وآكل الكلاب ، فالطائفة اذاً شيء مقدس .

وفي سبيل الاستزادة بتقديسها بحثوا عن نصٍ قديم في احدى تسابيح الفيدا يتعلق بكيفية التكوين الاولية ويبيّن تطوّر كل جزء من العالم من جسم الجبّار المبدئي .

ألم يُقل هنا ان الكاهن البرهمي ولد من الفم او انه هو فم الذكر المتعالي ؟ وان المحاربين ولدوا من ذراعيه ، والتجار من فخذيه ، والسودرا (Sudras) الطبقات المنحطة من رجليه .

اجل ان القضية الاجتماعية قد وجدت حلًا لها وكوّنت الوظائف الاجتماعية كلًا منسجماً ، وما كان على الآري ان يقضي على المغلوبين فذلك يحرمه الخدم ، ولا ان يمتزج بهم لان كبرياءه تأبى عليه هذا الامتزاج ، فابقاهم ومنحهم قانوناً شرعياً ودينياً . وغدا الاستقرار الاجتماعي مضموناً ولم يبقَ اي وضع منحطٍ كان واي الم كان من عمل القدر الاعمى ، ولكن ظاهرة العدل الازلي الذي لا يحق لاحد الانتقاض عليه .

واذا كان من جواب على مثل هذا الالم الخاص ، أفلم يكن هناك امكان للافلات من الالم الشامل المختلفة درجاته لدى كل انسان الا وهو الحياة في هذه الارض ؟ اجل ، ان الهندوية لتأتي ببارقة امل ، فبالاستطاعة تحطيم سلسلة التقمّص الطويلة ، فكل المناهج اللاهوتية الفلسفية الكبرى ليس لها الّا هدف واحد الا وهو ايضاح الطريق المؤدية الى الانعتاق .

الحل العقلي

هو الحلّ الاهمّ وان لم يكن الاول من حيث التاريخ ، فقد جاء به « شانكاراشاريا » (Shankaracharya) في القرن التاسع المسيحي . ومآله ان معرفتنا تبدّد غياهب الجهل التي تعمينا ، فقال لنا ان الكائن هو واحد وهو عقل ويمين ، وثابت ثباتاً كاملًا وغير قابل التغيير ولا ينسرح باية صورة كانت في العالم ، وجزم هذا الفيلسوف المتأكد من هذه الحقيقة الجوهرية ان الكائن لا يستطيع ان يوجد الّا كواحد ، اما العالم فتعدّد المادة والافراد فيه كل ذلك هو « المايا » .

(Maya) اي الوهم . فالعالم من حيث تكوينه من وجهة نظر الله ليس شيئاً ، وفي نظر الفيلسوف فغير مفهوم قطعاً لان الحكمة تندرس في الجهل ، وفي نظر الرجل العادي فالعالم يظل اختباريا واقعياً فلم يتغير شيء في عادات حياتنا .

ويستوي فوق العرش على رأس هذا العالم الوهمي (mayique) غير الواقعي الخالق ايشفارا (Ishvara) وهو سيد شخصي ، منظم العالم ، ويتقبل شعائر عباده المؤمنين ، وصفوة القول :

ليس الاله والمؤمنون وضروب العبادة الا مشاهد لغير الواقعية ، وهذا الدين دين لا يتطوّر ولم يزعم قط انه يوصل الانسان الى ذروة السعادة والى الانعتاق ، اما الرؤيا التي يقصرعنها الوصف وتجربة وحدة الكائن المعجز ومنها اللتان يضمان حدّاً لبؤسنا ولشخصيتنا فتقومان وراء علم الاخلاق العادي والدين المألوف عرفاً .

وسينعتق الانسان من حلم التعدد المزعج عندما يسعفه نصّ مقدس من نصوص الاوبانيشاد فيحقق وحدة ذاته بالمتعالي ، فاذا كنتَ كذلك فانت براهما ، وحينئذٍ تنهار جدران السجن الوهمي فلم يبق مطلقاً من (انا) ولا من ذات ولا من عالم ولا تظل الا الحقيقة الابدية : اي براهما المحض الذي لا تميز فيه ، ونحن قد كنّا الاله . فنسيناه ، واعتقدنا واقعية شخصيتنا الانسانية واعتقدنا المعرفة ، والمعرفة اليست اتحاد الموضوع والفاعل اتحاداً خالصاً ، فالفاعل هو الموضوع المعروف صورياً كما تؤكد واقعياً الفلسفة اللاهوتية كما يقول شانكارا (Shankara).

البهاكتي (La Bhakti)

البهاكتي او طريق المحبة . لا يستطيع هذا المذهب العقلي الصلف ارضاء رغائب القلب اما الموكشا (moksha) الانعتاق ، فيجب ان لا يكون تحطيماً لشخصيتنا بل تعظيماً لها ، فنحن نتّاعون الى حياة اقوى ، وانما هي حياة فردية ستبلغ مكتملها وتتحول الى صورة اخرى بدون ان تبتلعها .

وينبذ البهاكتيون (Bhaktas) الصورة التي يستخدمها القائلون بالنظرية الاولى وهي اننا سنكون في حضن الحق المطلق كنقطة ماء نقية في حوض ماء مملوء ماء صافياً ، لان العقل ليس مؤلفاً من اجزاء . وهو يأبى التلاشي وان في حضن الالوهية نفسها .

والباكتية (La Bhakti) ، اي الاشتراك العاطفي وبالشوق في الالوهية ، تقترح علينا حلًا للافلات عن دائرة اتلادنا من جديد ، وفي مثل هذا المقام نبلغ اسمى ذرى الهندوية الدينية اي اسمى ذرى الحياة الدينية الانسانية وذلك بصرف النظر عن الوحي المسيحي .

والجدير بالملاحظة ان دين المحبة هذا ليس جوابًا على تعليم شانكارا العقلي ، لانه قد كان قبله منذ قرون عدّة ، ويؤخذ من الرأي الاشدّ احتمالًا ان دين المحبة ظهر في القرنين الاول والثاني الاولين قبل العهد المسيحي في الباكافادجيتا (Bhagavadgita) تسبحة السيد الطوباوي كريشنا (Krishna) .

ولقد انحدر الاله كريشنا الى الارض وجعل نفسه خادمًا للانسان لكي يعلّمه ، فهو صديق لكل مخلوق ورفيق الانسان ، اما محبته فتتخذ اشكالًا متعدّدة ، فهي محبة الاب للابن ، والصديق للصديق ، والواله لشخص محبوبه ، وهو نور الانوار والمقيم في قلب الانسان .

وهذا الانحدار والنزول (avatara) الذي ليس تجسدًا ، يتجدّد كل مرّة يضطرب حبل النظام ويقوم التشويش ، اني آتي من جيل الى جيل في سبيل انتصار الاخيار وهلاك الاشرار فولادتي الهيّة كعملي !!

والانسان بصفة كونه ضعيفًا جدّ الضعف وشديد النقصان لكي يلبّي دعوة الله فان الله هذا يمدّه بمعونته ، فكل من اقتبله يسمه ان يهتف « ها انذا بفضلك راسخ وقد انعتقت من الشك » فيؤكد له كريشنا « انك ستجتاز بنعمتي كل الحواجز » ، وتتناثر من شفتي الاله النصائح بالكمال الذي يقوم على تقديم كل شيء له : من اعمال ومأكل ومشرب وزكاة وتوبة وعلى ان نعمل بمحبة ومن دون ان نفرط في الاثرة (محبة الذات) .

ومما يضيفه هذا الاله الى قوله :

« قدّموا لي بتقى ان ورقة او زهرة او ثمرة او قليلًا من الماء فانا اسرّ بتقدمة التقوى من خادم تنعم قلبه حرارة الايمان .

وضمن هذا الاطار الواهم نمت اسمى المشاعر الدينية الهندوية التي اضيفت اليها على توالي القرون نوافل عاطفية وتارة شهوانية ولو على الاقلّ في صورة

التعبير عنها ؟ ولكنها لم تمنع الهندوي عن ان يعرب فيها عن رغبته في الاتحاد بالله في المحبة .

وخلف لنا الريسهي (Les rishis) انبياء الفيدا ، تسابيحهم كنتائج خبرة تزيد عن خبرة الحياة اليومية ، فهل كان الايحاء الشعري هو الذي يرتدي في نظرهم اللباس الصوفي ؟

لقد ترك لنا حكماء الاوبانيشهاد شهادات عن الوصول الى ما كانوا يعتقدونه الحق المطلق ، وتغني البهكتيون (Bhaktas) معتنقو طريق المحبة على ممر القرون بفرح الاتحاد، بخروج الانسان من نفسه او بالاحرى بعودته اليها لان في قرارة (الانا) التي بتجريدها عن كل شيء. قد تذوقوا هذا الانصهار وهذا الاتحاد.

وما اكثر المسائل التي تثيرها هذه التأكيدات ، أو ليست هذه الدعوة الى التجربة ضرباً من الضرورة في ديانة يفتقر الايمان فيها غالباً الى الاسس العقلية ؟ وتنقصها السلطة التي ترشدها بيد حازمة ؟

وباطراحنا بجادة المنتفعين من المحترفين فان مثال النفوس العديدة ذات الايمان الحسن والتي جعلت من رغائبها حقائق واقعية ومن اعمال المخيلة حقائق موضوعية فاننا نرى النفس حيال عدد قليل من الاعمال التي لا يستطاع اعتبارها خداعاً او وهماً ، فكيف نفسرها ؟ انها احياناً عمل النعمة الالهية الباحثة عن النفوس ذات الارادة الحسنة تنقيها وتطهر مفاهيمها وشعائرها ، فمن يجرأ على انكار احتمال مثل عمل النعمة هذا ؟

واذا لم يكن بمقدوري الاشارة — بحسب معلوماتي — الى اية حالة كأنها تحقق هذا العمل الالهي، فانه ما برح ممكناً ، وبصرف النظر عن هذه الحالة فان هذه التجارب تمثل اذاً ثمرة اعمال الانسان العليا التي تتفتق عن معرفة خاصة لنفسنا وعن شيء يقوم وراء ادق تعليلاتنا العقلية ووراء الحدس الفني ومدركات الامور المنظورة بدون كلام ، وعن شيء لا يصل الى اسرار الحياة الالهية ولا يجعلنا على اتصال بالثالوث المقدس ولكنه يخولنا ان نقترب كل الاقتراب من علة المعلولات (Causa causarum) .

وانها لافتراضات ممكنة بيد ان الحكمة والحقيقة الموضوعية لا تسمحان لنا بان نتوغل الى ابعد .

وهذه الصوفية الطبيعية تفسّر للذين خبروها بسبب غموضها ذاته كيف خلقت جميع الاحكام الفلسفية الخاطئة حتى الحلولية او الوحدة الكيانية منها وهي تناقض صوفية حقيقية فائقة الطبيعة .

ولقد شعر كبار البهكتيين (Bhaktas) بالحاجة الى دعم تأكيداتهم الدينية بفلسفة .

ولا ريب ان البهاكافادجيتا قد تغنت بوحدة جميع الطرق الاساسية ، فالقائلون بالوحدة الكونية والحلوليون والثنائيون — واسمحوا لي باستخدام هذه المصطلحات الفلسفية الغربية التي لا تنطبق تماماً على المفاهيم الهندوية — قد استطاعوا ان يجدوا نقاط استناد في الجيتا (Gita) .

ولقد عرض رامانوجا (Ramanuja) نصوص البهكتية بقرائن فلسفية متماسكة على قدر ما سمحت له بتماسكها الاسس التي كان له ان يبني عليها ، بيد انه كان وريث تقليد طويل واسيره فلذلك كان مقيّداً بما جاء من تأكيدات صريحة في الاوبانيشهاد وهي الكتب التي يعتبرونها مقدسة . ألم تبشر هذه الكتب بوحدة الجوهر : « كل ذلك هو براهما » ، فلم يكن بالاستطاعة القول بالخلق في المعنى الصحيح ولا باتصال كياني مطلق للمخلوقات المتميزة عن الله ، وقد كونها منتصرة على العدم . ولقد اتخذت جميع المناهج الهندوية فكرة الجيتا (Gita) وجعلتها فكرتها « ليس من وجود للعدم ولا من تحطيم للكائن » ، اما الفيلسوف فيعرف انه يمكن اجتياز الحاجز من احدهما الى الثاني ، اما الحكماء الذين يرون الحقيقة فيعرفون حدّها .

وبما ان جميع هذا هو براهما فافراد البشر هم ايضاً براهما ، ولكن من المستحيل اكثار الجواهر واكثار الكائن ، لاننا لا نستطيع ان نضيف اليها شيئاً ، لذلك ظلّ حلّ واحد ممكناً . فنحن احوال كبراهما واحوال لا بدّ منها ابداً واذا ما رددنا كلمات رامانوجا نفسها « ان لبراهما وجوداً سعيداً وشخصياً» بيد ان هذا الوجود هو صفة تعيّنه خصائص النفوس اللاهيولية والمادّة :

اما نحن فاحوال براهما وصفاته فبدلاً من ان نحب الحق المطلق والمعبود قد انحرفنا متحوّلين نحو النسبية ونحو المادّة ، والالم الذي نصادفه في هذا العالم يقيم لنا البرهان بسهولة على اننا لا نستطيع ايجاد سعادتنا الا في ان نعود الى حب هذا الحق المطلق وهو حب عذب وهادئ كبحيرة لا يصدّها شيء في جريها .

ويأمل رامانودجا ان يخوّله هذا التميز الذي لا يستطيع بحسب مصطلحاتنا ان يكون جوهريًا ان يجنبه حلولية شديدة السذاجة ويترك المجال حرًا امام عمل صوفي يتطلب مزيّة كائن مزدوج بذاته .

الحرية

لم يوضع لقضية النعمة وحرية الفكر ومسألة حرية الانسان وبراهما والحق المطلق حلّ باتّ ، وانما هناك سلسلتان من نصوص تدعم احداهما الثانية ضدّ مسؤولية الانسان ، فالله والانسان كملك ورعاياه : الاول يعلن القوانين والثاني يحتفظ على الاقلّ بحريته الطبيعية ان لا يتقيَّد بها ، وهما شريكان في مشروع ، على الانسان ان يبدأ عمله فيه ، اما براهما فيقتصر دوره على السماح له بالعمل . ومن جهة ثانية تبدو الكرما ثمرة اعمالنا الماضية كأنها في المقام الارفع لانه لا يستطاع الافلات من نتائجها الا عند الانفجار عندما تكون النار قد وضعت في البارود .

وهنالك نصوص تظهر لنا عطف الله المالك المتعالي على اعمالنا عطفًا يجعلنا ان نعمل ما يريده ، وثمّة امور كثيرة ما برحت غامضة لم ينقشع عنها حجاب الابهام ، وحسبنا ان تكون المعضلة قد اتّضحت في اصولها مع بعض حلولها ، وانقسم خلفاء رامانودجا الى معسكرين :

قبل اتباع احدهما نظرية القرد لتفسير تعاون الانسان مع عمل الله قائلين كما ان انثى القرد لا تحمل صغيرها ما لم يتمسك بها ، كذلك ينبغي للانسان ان يفعل ليعاون عمل الاله ولا سيما العمل الذي يهدف الى اعطائه الخلاص والانتقال به الى ما وراء عالم التناسخ ؛ واعتنق اتباع ثانيهما التعاليم القائلة ان الكمال الممكن للانسان في الارض قائم على استغراقه بالتأمل المستمر طوال حياته وارادت ان تترك العمل لله وحده واتخذت نظرية الهرة : كما ان الهرة الام تحمل صغيرها بفمها ولا تشترط عليه الا ان لا يبدي مقاومة كذلك على الانسان ان يترك العمل الالهي يحمله لانه قد اتضح ان لا طائل لكل تعاون عملي يقوم به .

الانعتاق

ماذا تهمّ في هذه الارض الدياجير والصعوبات المطردة اذا كان البكتي (Bhakta) الحار الايمان بطريق المحبة يبلغ هدفه الاعلى في غير عالم الشقاء . هذا ، وليس هذا الهدف العديم بل هو القيام بصحبة الحق المطلق الذي ما برح يحتفظ بتمامه وهو وحده يستطيع تسيير العالم ، وليس هذا الهدف الّا الحياة

مع المحبوب في الفرح الابدي واتباع جميع الرغائب والتيقّن من عدم التعرّف مطلقاً على آلام هذا العالم .

اليوغية (Le Yoguisme)

لم يستنزف في طريق معرفة شبهنا الكلي بالحق المطلق وطريق المحبة المتبادلة بين الله والانسان وبين الانسان والله امكانات الفكر الهندوي الذي ما فتئ باحثاً عن حلّ لمعضلة الشر ، فاليوغية وهي الاتحاد والجهد تريد ان تقدم منهجا هذا ، ويمكننا ان نعرفها بانها « منهج » يقول :

الكون لا يستطاع ارجاعه الى وحدة وهي تسلّم بوجود ابدي لاشخاص لاهيوليين منفعلين، وبمادة ابديّة مظهرها القوة ، علة كل ما يظهر في العالم ، وان الاله الخالق مجهول اما الاله الذي نستخدمه كمعين وكبؤرة عاكسة للتأمل فيقبله الذين يحتاجون الى هذه المعونة ، فهو غير ضروري للجميع ، واذا ما تحدثوا عن معونته فلا يريدون ابدًا النول ان الانسان لا يستطيع بقواه الوصول الى الانعتاق ، ثما من اتحاد واقعي بين المادة الفاعلة والاشخاص المنفعلين ، فالاشخاص يتأملون حركة المادة حتى يصل المتأمل الى الاعتقاد بذاته فاعلًا لا متأملًا فقط ، والشقاء الانساني سببه اذًا الاتحاد اللاواقعي لجوهرين وحيدين بذاتها : المادة والروح فمن الواجب ان يزول هذا الضلال ، ويجب ان تحزم اليقظة او السبات الشديد عمقه الكابوس الذي يرهقنا والتهاويل الليلية التي تشدّ علينا الخناق ، لان اليوغية تدعي بانها جاءتنا بمنهج لتحطيم هذا الغلّ ولطرد الكابوس لتدعنا في الطمأنينة التي تشبه سباتاً اشد عمقاً .

ولا يرجع تاريخ التصوف الهندوي الى يومنا الحاضر فقد ظهرت على اختام موهنجو دارو (Mohenjo Daro) منذ ثلاثة آلاف سنة قبل المسيح رسوم نساك جالسين تحت اشجار يخيل الينا انها من رسوم احد مشاهير الهنود في يومنا الحالي .

وكتب الفيدا وان حملت طابع التفاؤل قد تركت لنا صورة ناسك مدرع بالصبر وصورة حكيم وصامت ارتدى احدهم ثوب النساك الاصفر وتشعث شعوره وامتطى الريح وهو يسيطر على نفسه وعلى الطبيعة .

وعندما توطنت فكرة التناسخ في الهند تكاثر بسرعة السنيازيون (Sannyāsis) الذين تخلّوا عن العالم والفقراء والمتجردون عن الدنيا السرامانا (sramanas) . أفليس من الافضل هجر العالم لانه فاسد ؟

ان العمل الصالح او السيّئ قد جعلنا نتعلق بعالم الشقاء . هذا ، فالعمل الصالح

يؤدي الى ولادة جديدة صالحة والعمل السيّئ الى ولادة جديدة سيّئة ، ألم يكن من الحكمة ان نظلّ متنحّين ؟ فالحياة لا تعدل المتعة لنحياها ، لان الشر في كل مكان : فينا ذاتنا وهو ثمرة عمل كل ما يحيط بنا من بشر وعناصر وحتى من تحاسد الآلهة ، ولقد قيل لنا إنّ القينة طالما لا تزال تحنّ الى عشاقها تبقى دائماً تاعسة ، اما اذا ماتت رغائبها فعندئذ تعرف الطمأنينة (la shanti) والصفا. وبكلمة واحدة تغدو لا تتأثر بشيء ، اما اذا نهلنا من كأس اللذائذ واعتقدنا اننا بلغنا السعادة فسيحين وقت يحطم اصنامنا اذ ليس من سعادة حقيقية على الارض ولا شيء ابدي فيها .

وخفف البوذيون من حدة هذه الاقوال التشاؤمية التي وان كانت في جوهرها تشاؤمية اولاً فقد احتفظت باتزان عدل في الصوفية ، وجاء في الجيتا (Gita) التي اوضحت انه اذا كانت الفعالية ضرورية لكل كائن وحتى للالهة فالذي يهم اقتلاعه هو « الانانية » لا الفعالية ، فلنعمل لا لانفسنا ولا لغاياتنا بل لله ولغيرنا لنقدم لهم قدوة ، اما الجيتا التي لم تطرح شيئاً فلم تنبذ الجوهري من الروح الصوفية اليوغية بل لطّفت تشاؤمها .

وفي القرن الخامس المسيحي وضع راوٍ باتنجالي (Patanjâli) القانون الاساسي اليوغي يوغا سوترا وكتاب التقاليد العرفية اليوغية والنبذ التقليد التشاؤمي للعالم واراد ان ننقذ نفسنا منه .

واليوغية بمناها الاتحاد والجهد تقول ان الانسان يستطيع الوصول الى التسلط على نفسه والى ان ينبذ العالم بجهوداته وبدون اية مساعدة كانت ، فهي قريبة بعض القرابة من الزينونية عندما تتوخى في ما تمارسه من شعائر ان تسيطر على الالم غير انها لا تعلن انه لا وجود له ، فهي احرى بمذهب ناكري وجوب النعمة ، ان الانسان هو وحده منقذ نفسه بقوّة ارادته وسيصل الى ذروة السعادة اي الى فقدان البؤس والفكر والفعالية والاتصال بالعالم ، والوحدة الكيانية الانسانية ستجد ذاتها في طمأنينة وسكينة ، اما الوجود وحده فسيكون حينئذ ما نستطيع ان نؤكده عنه ، وسيبلغ الانسان هذا الهدف بعمل باطني يزداد اكتمالاً على الدوام ، وقد دلّ الباتنجالي بدقة على مراحله باعداد بعيد واعداد مباشر ، باسطاً في اثناء شروحه ضرباً من علم النفس الهندوي

الذي يريد ان يقودنا الى ما وراء حالات اليقظة، الى حالة الرقاد مع الحلم، وحالة السبات العميق، حتى الحالة الرابعة الغامضة، وهي امر في مصاف ما نعيه وعياً ضعيفاً.

وفي بدء الجهود اليوغي تفرض الحياة الاخلاقية نفسها فرضاً، وبالاستطاعة ايجازها في التأكيد التالي: «تجنب الشر واصنع الخير» وليس هذا التأكيد سلبياً لان الشر الذي علينا تجنبه يتخذ اشكالاً عدة: فهو السرقة وحتى الرغبة فيها والتعلق بالاشياء المخلوقة، وهو ايضاً الاهيمسا (l'ahimsa) وعدم العنف ولاسيما عدم القتل، اما الخير فهي طهارة الجسد والنفس والفرح الكامل والسرور من كل شيء، من المطر ومن الشمس ومن الغنى ومن الفقر، وعلينا الّا نتحمّل الآلام فقط بل علينا ان نستثيرها، وواجب الناسك ان يجلس بين اربع نيران ومع الشمس المتوهجة فوق رأسه في يوم من ايام القيظ في الهند.

وليس بالاستطاعة ان نحيا هذه الحياة الاخلاقية من دون عون خارجي كماشرة رجال الصلاح وقراءة الكتب والمؤلفات النسكية، واذا ما شددت التجارب الخناق علينا فيجب ان نوقفها فكرة العواقب، وينبغي لنا ان لا نعتقد ان التجربة هي منحدر محتوم فقد عرف غيرنا هذه المناضلات، فالظفر اذاً في متناول الانسان، فلنناضل.

ورأت الحكمة الهندوية مدى تأثير الاستعدادات الجسمية على المبدإ الروحي المتّصلة به اتصالاً وان غير واقعي، فجاءت بوصاياها الدقيقة بشأن الطعام اذ عليه يتوقف جهازنا العقلي اي افكارنا واعمالنا، فينبغي لهدوء الطبيعة ان يساعدنا على تسكين نفسنا، فوضع الجسد وانتساق الاستنشاق يقوّيان الانسان على تسكين النفس ويسمحان لنا بان نرتفع الى ممارسات اشد تماماً.

واليوغي يتوصّل هكذا الى ان يسيطر على جسده سيطرة خارقة العادة اذ يقوى على ان يفجّر عضلاته ويبطئ خفقان قلبه.

وانه لخطأ شائع عند الاوربيّين ان يردّوا الجوهري من اليوغة الى ٨٤ حالة سلّمت بها اليوغة عامة، فبذلك يبحثون فقط عما فيها من الخوارق، وان اثارت اليوغة معضلات في وجه الاطباء. فذلك امر اكيد، اما سيطرتهم هذه على جسدهم فليست الّا واسطة تعزيز عمل النفس الباطني والشخصي.

واذا ما اردنا ان نجد « الانا » الحقيقة فعلينا ان نستجمع قوانا بالتعمق الباطني اذ « الانا » قد تشتت في تأمل مشهد العالم وعلينا ان نردّها الى وحدتها ومن الضروري اولًا ان نقطع الجسور مع العالم الخارجي وان نوقف فعل الحواس ومن ثم الذكريات والذاكرة والمخيلة ذاتها ، وينبغي لتأملنا العقلي ان يقلّ شيئاً فشيئاً وان ينزع الى مناظر الاشياء الاشد لطافة .

وعلى شاكلة ضرب من ضروب الطرائق التي لا تنطبق الّا جزئياً على محتوى العرفنيّة اليوغية ، بالاستطاعة القول انه من اللازم الانتقال من اقامة البرهان العقلي الى الاحتكام البسيط ومن هذا الاخير الى حدس ، وهو تمثّل ازداد غموضاً شيئاً فشيئاً ، وانها طريقة تبديل مركز التقاط الصور ، لان الصورة التي ظهرت واضحة على الشاشة تزداد غموضاً شيئاً فشيئاً وتختفي .

واننا لنصل بهذا التطهير للفكر لا الى الخروج عن ذاتنا ولكن الى الدخول فيها والى استجماع كامل لقوانا بموقت اولًا ومن ثم دائم . اما الغاية من هذا المجهود فهي التوحّد اي الوجود فقط من دون فكر ولا رغبة فعّالية بحيث يبقى السالك[1] هو وحده فقط .

واليوغية الكلاسيكية لا تؤدي اذاً الى التلاشي بالالوهية او الى اكتشاف بطلان العالم ولا الى اتحاد حبّ ، فالاعمال التي تمارسها اليوغية هي ذات قيم عدة اذا ما نظرنا اليها بذاتها ، فقد تستخدم كتمهيد لمعرفة شبهنا المطلق ببراهما ، وان لم تكن ضرورية لذلك ، او للاتحاد الحبّي به ، وقد عرف كل منهج هندوي ان يستخدم حلقة الحياة الروحية التي قدمت او ادعت تقديم منفعة الا وهي التيقن من النتائج ، وفي مثل هذا المقام تقطع الهندوية علائقها بمفاهيمنا الصوفية الخالصة الفائقة للطبيعة والمجانية اذ ليس بمقدورنا هنا اقتحام الباب الذي يفضي بنا الى قدس الاقداس وانما باستطاعتنا بمعونة النعمة ان نعدّ نفوسنا لنتقبل من الجودة الالهية — عندما تشاء ان تفعل — الاختبار الحيوي الصوفي، ووعدت اليوغية انسان الامس وتعد انسان اليوم ، اذا ما قدمه اليهم مشعوذون ، بمجالات

---

١) السالك : المتدارك بالجذبة وهو الذي ترفع عن قلبه الحجب في اول الامر ويتوصل الى رؤية الحق ويتخلص من قيود ذاته واسر صفاته الجسمانية وهذه اعلى الرتب التي يقدر التصوف ان يتوصل اليها . . .

معرفة خارقة العادة ، وبالقيام بالتجربات ، وانها تبرّ ، من نكد الدهر ، بوعدها وانذا برّاً بشكل آخر ، ويحضر في الذهن بينما اقول بهذا القول حالات انتهت باصحابها الى دور المجانين .

مزيج من التعاليم المتضاربة (LE SYNCRÉTISME)

انها التعاليم المتضاربة او بالاحرى جملة الاراء المقتطفة التي كانت على ممرّ القرون قوة الهندوية او ضعفها ، اذ خوّلتها ان تلجئ الى معبدها الفسيح جميع آلهة القبائل المغلوبة على امرها اما بالقوة واما تحت سيطرة عليا ، فقد استمدت ثروتها من كل مكان ، وشرطها الاوحد المطلوب هو في كونها لا تريد ان تجعل لها الهاً متعالياً وواحداً ولا شكلاً دينياً شاملاً ولا قضية ايمانية كحقيقة مطلقة ذات قيمة لدى الجميع ، وفي مثل هذا المقام تظهر الهوّة العميقة جد العمق بين الهندوية والمسيحية .

وقد عرضت هذه الهندوية ذات الاشكال المتعددة نفسها مقرونة بالعظمة الخارجية لتكون دين البلاد ودين الجدود .

ومما لا شكّ فيه اننا نستطيع القول عن بعض مظاهر الهندوية انها قد انزلقت انزلاقاً كبيراً في هاوية السحر ، كما يجب علينا الّا ننسى انها على رغم ما في تعاليمها من مضال حقيقية وخرافات عديدة قد احتفظت بفضائل كثيرة طبيعية لمتنقيها اذ قدمت للعالم مشهد نخبة ما برحت المسائل الروحية موجودة لديها .

النقد

ينبغي لنا ان لا نغمض العين عمّا في الفكر الهندوي من جمال ، وانه من العدل اولاً وانه تمجيد الله اذ وضع في فؤاد الانسان بذوراً نمت مباشرة او غير مباشرة لتسبيحه ، وعلى شاكلة خبير فنان بكاتدرائية نستطيع ان نقف امامها لنشهد جزءاً من صنعها ، ونستنبط منه قيمتها ، بيد اننا لا نقوى على ان نتأثر الذي خلع على مجموعها ما يناسب الجزء ، فقد يقع منا النظر على تمثال ذي قيمة فنية كبرى في كنيسة حقيرة وعلى اثر فني في كاتدرائية فخمة يشوّه جمالها .

ولا يغرب عنا ان نصاً ما لا قيمة له الا بما يتبعه من ادلة وقرائن ادركناها ادراكاً موضوعياً .

واذ وضعنا نصب اعيننا هذه المبادئ فلنحاول ان نجمل خاتمتنا على الهندوية الملحوظات التالية .

وعلينا ان نميز في احتكاماتنا بين الهندوية والهند ، ولئن كان حقيقياً ان الهندوية قد صبغت الفكر الهندي عبر القرون بصباغها ، ولئن كانت اكبر عامل في توحيد البلاد المعنوي بنشرها الثقافة الواحدة في كل ارجائها ، فما ذلك كل شيء ، لانه منذ القرن العاشر بدأ التأثير الاسلامي بان يكون له فعله وان ضئيلاً حتى في جنوب الهند وفي الهند ذاتها التي عرفها القديس فرنسيس كسافير ، ولئن ابدينا تحفظات على المناهج الهندوية فقد يكون من الاجحاف ان نشمل بحكمنا الهندويين الذين يعتنقونها ، فالله وحده يستطيع ان يحكم على ما يدور في قلب الانسان ، اما نحن فلا ندرك ردات الافعال التي هي ثمرة البيئة الهندية .

واذا كانت عقائد قانون ايماننا تبدو واضحة لنا ولا يستطيع كل من يسمعها ان يبدي معارضة ، فان الهندوي لا يدركها ، من سوء الحظ ، الا من يحسب عقليته ، ولا شك في انها عقلية دقيقة ، وتنتهي الدقة بيد ان الكلمات لا توقظ لديه الافكار نفسها .

واليك المثل :

ان النقطة المركزية القائمة في اساس جميع اختلافاتنا كقضية خلق الله الواقعي الحر ، ليس من كلمة سنسكريتية تؤدي بالضبط هذه الفكرة ، ومن طبيعة الهندوي انه الف الاكثار من اقامة الحجج العقلية والاعتماد على المقارنات وكتبه الفلسفية مشحونة بها ، واذا طلب منا ان نضرب له مثلاً على عمل الله في الخلق فيعجزنا ان نقدمه له ، لان في عالمنا لكل امر اصله في وجود شيء سابق حتى الخالق الفني والخالق الموسيقي ، بيد ان الهندوي يأبى ان يتبعنا في استقراءاتنا الميتافيزيقية التي تبدو له انها تناقض استقرار الله والحكم القائل « لا يبدع شيء جديد من لا شيء » (ex nihilo nihil fit)

ولئن كان الهندوي من كبار الجدليين المنطقيين فهو حذر من النتائج

المنطقيّة الجدليّة ، أفلم يؤكد شانكارا (Shankara) ان المتناقضات تتوم بين مؤسسي المذاهب الفلسفية ، فاتخذ الڤيدا بثالية نصوص مقدسة كرساة للخلاص .

ولا بدّ لنا في سبيل جعل وحدة الوحي الالهي مفهومة من التلويح بهذه النسبية التي تكوّن اساس فكرة عدد كبير من الهندويين هذه النسبية التي صانت الهندوية من اضطهادات دامية وسم الهند بها مرور الاسلام فسمحت بقيام اتفاقات ضرورية جد الضرورة في بلاد تكدست على تخوم القرية الواحدة منها الاجناس والمدنيّات والعادات المختلفة .

ولا يجعل من السهل على الهندوية فهم موقفنا وصلابة عقائدنا ثقافتها السابقة لهذه النسبية ، فلا ينظر احياناً الهندوي والمسيحي نظرة واحدة الى اخذهم بالحقيقة ذاتها ، ولقد روى القديس فرنسيس كساڤير نفسه حادثة نموذجية في هذا الصدد جرت بينه وبين احد الصديقين الابرار وهو كاهن براهمي جاءه طالباً منه ان يطلعه على علمه وقال له :

« كن واثقاً بانني لا احدث احداً عنه » .

وطبعاً قد افهمه القديس مدى اختلاف رغبته عمّا رغب فيه ذلك الكاهن الذي يعتقد ان الحقيقة كنز او حلية لا يسوغ للهندوي ان يحملها معه في الشارع ، فهي معدّة ليزدان بها في اندية الخاصّة وبين الاصدقاء الحميمين لانها ليست بذاراً للاسراف بها .

وهذا التباين بين الموقفين جعل نشر الرسالة المسيحية صعباً ولا يبرح يجعله شاقاً .

فحتام يستطيع الهندوي ان يظل عارفاً شوايب فلسفته النفسيّة ؟

ولقد تفتقت ايامه في بيئته ، فالصدمات التي نعرّضه لها ينظر اليها كهجمات شنها على الهندوية اناس لا يفهمونها ولا يعرفون ما فيها من عمق حقيقي.

ولقد بسطنا مفصّلاً هذه التعمّقات الواقعيّة .

والذي يدهش له دارس المناهج الهندوية ولا يلاحظه من يمارسونها

في حياتهم اليومية الا لحظاً غامضاً ، فهو تلك الثنائية القائمة بين الرأس والقلب (العقل والعاطفة) اما القلب فليس بالحساسية السطحية فقط وانما هو رغائب الانسان العميقة ، المولودة من طبيعته ، والتي تناقض البراهين التي يقيمها المنطق .

وماذا يهم ان يكون لهاتين النزعتين جذورهما في الفيدا نفسها او ان ترتديا طابع الطريق السويّ تحت شكل آخر : البهكتية والعقلية فما ذلك في الواقع الّا صراع بين النزعتين وهو مأساة من مآسي الهندوية .

وفي سبيل الايجاز نستطيع ان نبسط الاختلافات على الصورة التالية :

الله ليس شخصاً – الله هو شخص .

الانسان وهم – الانسان حقيقة واقعية ابدية .

الانعتاق يهدم الانسان الوهمي ، فلن يبقى الا الله ، ان الانعتاق تنظيم العالم الحق المطلق الذي هو الانسان ويؤول غائياً الى فعل محبة ابدي .

وانما لنرى في جميع هذه المناهج نقيض مفهوم الخطية في منهج حاولي او منهج الوحدة الكيانية . فهل الله خاطئ ؟

وتتكدس الصعوبات ضمن هذه المناهج نفسها فمنهج شانكارا قد اضطر لايجاد شخص الهي ليتقبّل شعائر العبادة ، أوَ لم يكن الانسان اذاً مرتاحاً الى حلّه القائم على الوحدة الكيانية ؟

واننا لواجدون في البهكتية هذه الثنائية فالدين يريدها والحلولية تنكرها :

ولقد قام في قلب المنهج دين الهي مؤسس على فكرة حلولية .

وعلى الرغم من الخوف الذي يداخل بعض الهندويين من كلمة « حاولي » فان التفكير ليؤدي اليها لان الاحوال والمادة واللاهيوليات تفضي اليها ، والمادة واللاهيولية هما حالتان ضروريتان ابداً للحق المطلق ، وفي جميع المفاهيم ، فان مفاهيم كارما وسمسارا اعني العدل اللازم لزوماً والتناسخ هي العناصر الاساسيّة ، وهي وحدها تقريباً عقائد الهندوية ، وتبدو كانها تجعل ممكناً تفسير قضية الشر :

الظاهر ان انسان اليوم هو نتيجة اعماله بالامس ، وليس من ظالم في العالم وما له من حل يعمل القدر المحتوم فوق الله نفسه ، فالمذنب يبحث عمن يستعجله ويترل به ، وجاء في احد الامثال ان الذنب كالعجل الذي يذهب باحثاً نيلا عن امه في وسط قطيع عظيم ، وقال مثل اخر « انه مكتوب على جبيني » . وفي مثل هذه الحال ينقطع الله عن ان يكون الهاً لانه لم يبق من اختصاصه ان يدبر سلوكنا ولا القاضي بالعقاب ولا هو رب العقاب ؛ وادرك الهكتيون هذا الامر اذ جعلوا الكرما من متممات الله وتكتلوا على عونه ومساعدته كأنه يحتم الافعال الماضية . انه قلبهم الذي يتحدث وانما نزعات طبيعتهم العميقة التي تتكلم دائما على نقيض المنطق والقياس ، وينتقل هذا النزاع بين القلب والعقل مع الكرما من نطاق المناهج الى حياة الافراد ، فالانسان يحب ويريد ان تكون محبته خالدة ، فالام الغارقة في دموعها تتوق الى رؤية زوجها ثانية ولا سيما ابنها الذي تبكيه اليوم قد انتسخت حياتها من جديد ، لانها لا تستطيع التسليم والاعتقاد ان امرها قد انقضى الى الابد .

ومن هنا تدخل قضية التناسخ ، فالذي تبكيه اليوم قد وصل او انه في طريق الوصول الى اتلاد جديد قد يكون قريباً او بعيداً ولكن لا بد من هذا الاتلاد ، وان المبكي عليه سيرتدي مظهر شخص جديد وسيمثل دوره على مسرح العالم فيحب ويتألم ومن ثم يتوارى مجدداً تركاً وراءه من احبهم وهم غارقون بالدموع ، ولئن كان الانعتاق يخوّلنا رؤية الاشخاص المحبوبين من جديد بعد ملايين السنين ، فما هو اذا هذا الانعتاق ؟ انه تحطيم لشخصيتنا الظاهرة الوهمية ، بيد ان طبيعتنا لتريحن منه فنحن نريد ان ندوم وان ندوم الى الابد ، اجل ان نفسنا لاكثر من موجة موقوفة على سطح الخضم الالهي ، ومسؤوليتنا تقيم لنا البرهان على ذلك ومعنى الخطيئة يدلنا على هذا الامر .

وحسبنا ان نزيد في البحث حول هذه النقاط وان كانت مهمة ، فان المنعتق لن يبقى ، وان من احبهم سيتوارون ايضا وتخيب امال المحبة الانسانية ، واذا ما اردنا التوحد البحت الذي تمد به البوغة فان الوحدة الكيانية اللاهيولية التي تقطع كل اتصال لها بالعالم وبالوحدات الكيانية الاخرى وقد ظلت بدون فكر ، بان التلاقي بعد حياة الانسان مستحيلاً عليها .

ولئن كان المبدأ اللاهيولي في الحل الهكتي يظل ابديا فكيف يتمثل

للذين واللواتي درفوه على هذه الارض ؟ انه قد مثل ادوارًا شتى في قرون لا يحصى لها عدّ فهل يستطيع الاحتفاظ بها في عالم الالهة ؟

وربما قال من يقرأ هذا المقال انها حجج عاطفية فلا قيمة لها ، ألا تستند الى الرغبة الطبيعية في الانسان والى طبيعته نفسها ؟

ومما لا شكّ فيه ان الهندوي سيكون تأثره بهذه الذرائع اكثر من تأثره باي شكل منطقي كان ، ويستطيع ان يدرك صعوبات منهجه الباطنية ، حتى اذا ظلّ في حيرة امام هذه المسائل حانت ساعة النعمة التي نوقظ فيها عدم ارتياحه واستيائه ، او على الاقلّ تبعث في صدره شكًّا بقيمة الهندوية ، فحينئذٍ يتعاظم حظّ المسيحية للاستماع اليها وفهمها ، هذه المسيحية القابضة بيدها على الحقيقة وعلى حلّ جميع المعضلات .

للذين واللواتي عرفوه على هذه الارض ؟ انه قد مثل ادوارًا شتى في قرون لا يحصى لها عد فهل يستطيع الاحتفاظ بها في عالم الآلهة ؟

وربما قال من يقرأ هذا المقال انها حجج عاطفية فلا قيمة لها ، ألا تستند الى الرغبة الطبيعية في الانسان والى طبيعته نفسها ؟

ومما لا شك فيه ان الهندوي سيكون تأثره بهذه الذرائع اكثر من تأثره باي شكل منطقي كان ، ويستطيع ان يدرك صعوبات منهجه الباطنية ، حتى اذا ظل في حيرة امام هذه المسائل حانت ساعة النعمة التي نوقظ فيها عدم ارتياحه واستيائه ، او على الاقل نبعث في صدره شكًّا بقيمة الهندوية ، فحينئذٍ يتعاظم حظ المسيحية للاستماع اليها وفهمها ، هذه المسيحية القابضة بيدها على الحقيقة وعلى حل جميع المعضلات .

كتاب الخلوة والتنقل في العبادة ودرجات العابدين

تأليف الامام العارف ابي عبد الله الحارث بن اسد المحاسبي رحمه الله (تابع)

نشره لاول مرّة عن نسخة يتيمة
الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

باب التمييز بين الخوف والرجا

قال وينبغي للعبد ان يكون اول شي يأخذ به لدينه بعد اقراره لله عز وجل بالوحدانية وانه خالقه ورازقه العلم بما امر به ومعرفته بما نهاه عنه فاذا علم ما يحتاج اليه من العلم عرف ان قوام ما علم الصدق وهو الايمان به فاذا نظر في الذي امر به عرف ان قوام ايمانه اليقين فاذا (١٨ ب) ايقن بما آمن به وعرف ان تمام ايقانه الرجا والخوف فاذا نظر في رجايه وخوفه علم ان الرجا لا يتم الا بالرغبة والخوف لا يتم الا بالرهبة فاذا هو فكر في الرجا علم ان الرجا لا يكون الا بالطلب وكذلك الخوف لا يكون خوفاً الا بالهرب فان قال قايل فكيف يكون حال الراغب الطالب قال ينبغي ان يكون مسروراً شاكراً والراهب الهارب يكون مهموماً محزوناً عندنا قلت لِمَ قال لان الراغب الطالب يرجوا الثواب ولان الراهب الهارب يخاف العقاب قلت فباي شي ينال ما وصفت قال لا ينال ما وصفته الا بالصبر قلت فما خير اداه الصبر قال الزهد والزاهد في الدنيا في حصن حصين شامخ قد جمع له الزهد خير الدنيا مع رجايه خيراً لاخره قلت فما قوام ذلك كله والذي انعقد له عُراها واليه مصيرها ومأواها وبه جزاوها قال العقل قلت لِمَ قال لان الله لم يخلق خلقاً هو احب اليه من العقل قلت فالعقل الذي اعطاه بني ادم اي شي هو قال العقل عقلان عقل الدين وعقل الدنيا قلت بيّن لي عقل الدنيا قال ما وصفت لك (١٩ أ) قلت فعقل الدنيا قال الصناعات كلها والحيلة منها قلت فعقل الدين قال فيه مالك وما عليك والثواب الذي لك منه والعقاب على ما عليك منه فاعرف ما ذكرت تاخذ بحظك ان

شا الله تعالى . واعلم انك مطبوع طبـاعاً حسنة وسيئة فاعدا عدوك سيات طبايعك واولي اوليايك حسناتها فقابل بعض ما قالت منها ببعض واعلم انك قد بليت من معالجة طبايعك ومكابدة اهوائك ومجاهدة نفسك بحرب لا حرب انفع لك منها فان رزقت الظفر منها والا اضرمت عليك الهزيمة منها ولا حرب الا سيحتاج صاحبها الى المادة فاستمد لحلمك من حلم احد ولعلمك من علم العلما ولعقلك من عقولهم فان العقل الفرد لا يقوى على امر العامة ولا يكتفا به في امر الخاصة واعلم ان راس ما يصلحك ويصلح به على يديك الزهد في الدنيا وانما الزهد باليقين واليقين بالعبر والعبر بالفكر فاذا انت تفكرت في الدنيا لم تجدها اهلا ان تبيع بها دينك ونفسك ووجدت نفسك اهلا ان تكرمها بهوان الدنيا فان الدنيا ذميمة الله تعالى وذميمة المرسلين وهي دار بلاء ومنزل قلعة (19ب) فاحذرها اشد الحذر . اياك والشهوات وليكن ما نستعين به على تركها علمك بانها مولهة لعقلك مشغلة لقلبك مهجنة لرايك شاغلة لك عن معاظن امورك شديدة التبعة عليك في اخرتك فانما الشهوات لعب فاذا حضر اللعب غاب الجد ولا تقوم الدنيا ويصلح الدين الا بالجد فلا تلقاه وان كان نال منها الا مستشعرا خوفا زايلا منهـا فان نازعتك نفسك الى اللهو واللذات فاعلم انها نزعت بك الى شر منتزع وارادت بك افضح الفضوح فغلبها مغالبة ذلك وامتنع منها امتناع ذلك ولا تداهن هواك في اليسير فتطمع نفسك منك بالكثير فان لكل عمل ضراوة ومتى عودت نفسك القليل دعتك الى الكثير واعلم ان اسعد الناس ادركهم لهواه ان كان هواه في رشد فقد سعد وان كان هواه في غير رشد فقد شقى بما ادرك منه وقد يمنع الخير من استكمال لذة الشهوات خوفه اياها ووجله منها فلا تلقاه وان كان نال منها الا مستشعرا خوفا زايلا منها الى الندم ومخافة الندم منها وهذه صفة الزاهدين فاعقلها ان اوليا الله ان اقبلت اليهم الدنيا لم يكبروها وان ادبرت عنهم لم يذكروها يراهم الناس وليسو منهم تحسبهم منهم وليسو (20أ) منهم ليست لهم ديار يعمرونها يطمئنون اليها انما ديارهم وقصورهم وعشايرهم امامهم قد اخذت الدنيا بانفاسهم فلولا ما يستريحون اليه من مناجاة سيدهم لقاسوا من معاشرة الدنيا واهلها طوال العناء فهم طلقا ربهم من غموم الدنيا وعتقاؤه من همومها اطيب بحياتهم من

حياة واحسن بمقامهم من مقام فهم الذين قاتلوا نفوسهم وباهدوها عما تميل بهم اليه من راحة الدنيا ونعيمها حتى رفضوها ليسو بشتغلين بالاملاك المعتقدة ولا باصحاب القصور المشيدة ولا الانهار المطردة الذين عكفوا على حب الدنيا وحطامها يعتدون ببعضها ويطعنون بعضها علاجاً بعد علاج لا يسأمون من جمها ولا تنقضي امانيهم من شهواتها يبيت اخو عشتها متمنيا للذاتها والوانها فلا يزال اخو الحساب مخدوعاً معللا حتى حضرت منيته فكثرت حينئذ ندامته وحسرته وذلك هو الخسران المبين. طوبى لقلب صبر وتوكل علي ربه ولم يتذكر الراحة جزعاً طوبى لقلب تقي فرغ قلبه من ذكر الشهوات فذاقا الشهوة علي طلب الهدي ليس(٢٠٣) كل من يُبتلا يهلك ولكن من لا يصبر للبلا يهلك فلا تعجب من البلاء الشديد ولكن العجب من الصبر كيف يحمله العبد ، العلم دليل على الاعمال والعقول معاذن للراي فاذا تكامل ذلك في العبد نتجت الحكمة في القلوب فتفرغت علي الالسن ، فالعلم مفزع للعاملين وذوي العقول مفزع لذوي المساواة في المضار والمنافع وذوو المعرفة مفزع عند اشتباه الامور فجالس يا اخي العلما وشاور العقلا وافزع الي ذوي المعرفة عند الثقلات من الامور وساصف الك وصف العلما. وذوي الالباب من العُقلا وذوي البصاير من اهل المعرفة . فاما من خاف الله في سريرته اعظم من خوفه في علانيته وظهرت خشيته عليه في قوله وفعله فذلك العالم حقا وبذلك وصفهم الله عز ذكره فاذا لقيتهم فحط عند رحالهم واخفض لفضيلة علمهم جناحك فاما العقلا فتى عقل عن الله تعالى مواعظه وعرف ما يضره مما ينفعه فاتبع دلالات عقله لما ينفعه واجتنب ما خالفه وكان التذكر شعاره فذلك هو العامل فاذا لقيتهم فاسكن اليهم قلبك وشاورهم في امورك واصدر عن رايهم واما ذوو المعرفة فان تراه قريباً بعيداً اصم سميعاً صموتا نطوقا سهلاً كزاً سمحاً شحيحاً (٢١٣) شجاعاً جباناً ابله فطناً عالماً جاهلاً معترماً صابراً ضحوكاً باكياً باسماً عبوساً مختلطاً مستوحشاً الوفاً نافراً حذراً خايفاً راجياً احمق عاقلاً متمناً موجوداً معروفاً خاملاً مهموماً مسروراً راغباً زاهداً صادقاً كاذباً خايفاً امناً موقناً مكذباً راضياً ساخطاً عزيزاً ذليلاً متواضعاً متعظماً نايماً يقظان سلس للقياد صعب المرام حلواً مراً انسه الوحدة وفرحه الحزن وسروره الهم وضحكه البكا وكلامه الصمت وقوله الفعل وجوابه الاسترجاع وموعظته

آدابه وفعاله؟ ان رايته خلته مُختلطاً وان كلمته خلته ابله وان اختبرته خلته ملكاً متوّجاً عظيماً لا يخلط هزلاً بجدّ ولا يوثر دنياه على آخرته مشغول عن الخلايق بانشغاله بنفسه فالناس منه في راحة ونفسه منه في تعب وقال قايل لا تفرح بكثرة العمل مع قلة الحزن فان قلة حزن الاخرة الدايم في القلب ينفي كل سرور الدنيا فيه وقليل فرح وسرور فيه يداومه ينفي جميع حزن الاخره والفرح لا يصل الى القلب الا مع غفلته وغفلة القلب فهي ميتة (21ᵛ) والحزن يستطيه المتيقظ من خالص عين النفس وعلامة ثبات اليقين في قلب العبد استدامة الحزن فيه ولا شي. ابلغ في الزهد من ثبات حزن الاخرة في العبد وعلامة ثبات الحزن في القلب أُنسه بالوحدة والحزن يهيج بالتيقظ والسرور نتيجة الغفلة وعدم ان يوجد مسروراً محزوناً من اهل زمانك وقد كان يمكن ذلك في الصادقين وقد يمكن العبد ان يكون محزوناً ملتسماً بتحزن حلال الدنيا وجماع الطاعات يوجد بالتكلف والحزن لا يوجد بالتكلف الي ان يصل الي القلب السبب منه ويوجه فان قيل ولم قدمت بين يدي النفس شياً من الطاعات واليقين معدن به يُستنبط جماع الطاعات ومنه يتفرع البر قال لان اليقين لا يثبت في القلب الا بسببه ولان الله عز وجل لم يخلق شياً يدرك بغير سبب فعلمنا ان اليقين لا يثبت في القلب الا بسببه لانا وجدنا الاشيا بعضها مُصلح وبعضها مفسد والقلب لا يخلوا من التيقظ والغفلة والغفلة اسبقهما في القلب والتيقظ اعز من الغفلة اذ كانت الغفلة معترضة سابقةً الي القلوب والتيقظ مفقود (22ʳ) مطلوب غير موجود ثم استثنا امر الاخره بما يثبت في القلب فاذا هي لا توجد الا باليقين بها ثم نظرنا هل لليقين من ضدّ يرفعه فاذا هو الشك فيها والشك اسبقها الي القلوب واوجد لان اليقين اعز مطلباً واقل وجوداً فاستخرجنا جماع امور الاخرة من اليقين بها وما فيها ثم اضطرتنا المعرفة الي معرفة السبب الذي به يوجد اليقين اذ كانت الاشيا. لا تدرك الا بأسبابها فاسبق الاشيا الى القلوب الغفلة فالتمسنا بالغفلة وجود اليقين فاستحال ودلنا علي الشك في الاخره فاوقعنا ضده وهو التيقظ على اليقين فاستنبطه واظيره واثبته والحقنا اليقين به وعلمنا انه نسيبه فالفنا بينهما فاقترنا وامتزجا واتفقا وبقي ضد التيقظ وهو الغفلة وضد اليقين وهو الشك فالفنا بينهما فاقترنا وامتزجا فصح عندنا ان مَخرجَ الشك من الغفلة وان جماع الشر

فثبتوا عليه اقدامهم واصغوا اليه (23ر) اذانهم واستوعوه قلوبهم وتيقظو به في نومهم فاستدارت له قلوبهم وانارت به ابصارهم وحسن عند تلاوته اعمالهم فكان الى الخير داعياً واوليك الذين هداهم الله واوليك هم اولوا الالباب.

باب الصدق والارادة وثقل الصدق

قال ارح ما ثقل عليك من برك وعملك وَخف ما خَف عليك من حسناتك فان الصدق ثقل خفيف العمل والكذب من النية الى العمل يخفف ثقيل العمل. قليل الصدق اكثر من كثير من الكذب واعلم ان ارادتك للعمل عمل فانظر في ارادتك وابصر ارادتك كما تبصر عملك وليرك الله وانت على نيتك دايماً طالباً لها كما يرى الله ارادتك لعملك وطلبك لعملك فان يكن هذا من شانك يظفر بنيتك قبل عملك باجر اكثر من اجر عملك، واعلم ان عدوك اعلم بدا منك واعلم بداء ما اخفيت منك واعلم بدا صحتك منك واعلم ان بدآ (×) منك واعلم بدآ خجل منك واعلم ان بدآ. كل برك منك وهو يخفى عنك من دآء برك وسقم نيتك في برك وما ثُنِّنا على غيرك منك وهو يستر منك عنك من سُقم نيتك ما تستر انت (24ظ) على غيرك وهو يستر منك ما تستر انت من عيب مثالك فهو يُرَغبك في الحسنات التي قد اخفى عنك ما فيها من السُقم فهو لا يثقل تلك الحسنات عليك ولا يُكرهها اليك ولا يقبحها عندك ولا يقبحها عند الناس منك وودّ ان الناس كلهم صدقوك في نيتك اذ اظهر هو سقم نيتك في حسناتك وودّ ان يصحح للناس عملك اذا كان ذلك منهم يزيدك قوةً ونشاطاً في حسنتك التي قد سقمت فيها نيتك فهو يحسن عندهم امرك وتعظم عندهم منزلتك لتداوم على عملك وذلك البرّ وليس همّه ولا ارادته ولا محبته انيعلم ما يعلم هو من سقم نيتك انا همه ا تجهل انت من سقم نيتك في حسناتك فالحسنة التي تجهل فيها سقم نيتك وارادتك ويجهلها الناس هي احب الحسنات اليه منك ليس همه ان يعلم من دآ عمل الحسنات ومن دآ ترك السيئات ومن دآ الترك للحسنات فان من دا تركها ان تدعها صدافة ان يقال قد رايا لعملها فتدعها فيصير دآء. ومن دآ ترك الدنيا ومن دآء اخذ الدنيا مما يعلم هو من ذلك ولا ان يهمه ان يعلم الناس منك علما من دآء سقم نيتك في ذلك،

احب النعم اليه الذي تجهله وابغض (24ر) النعم اليه الذي تعلمه ويفطن له من نفسك فخف على حسناتك مما يعلم من ذلك وخف على ما قصر عنه علمك وودّ عدوك ان ادخل عليك سرور الدنيا وملك الدنيا وتعظيم اهل الدنيا بالريا وبالخطايا لانه مثّل ونظر وفكر بين ربحه منك وربحك الدنيا كلها لسقم نيتك في حسناتك فاذا هو قد ربح منك اكثر من ربحك الدنيا واخذ منك اكثر مما اعطاك واذا انت قد اعطيته كبيرا كثيرا باقيا واعطاك قليلا صغيرا فانيا وانت منه ايضا على غير يقين من الظفر به فانت قد اعطيته اليقين وصدك عن اليقين بالشك والمنى في الريا فهو يخفى عليك ومنك من سقم نيتك في عزلتك ويخفى على غيرك منك من سقم نيتك في عزلتك ويخفي عليك من سقم نيتك في مخالطتك ما يخفى على الناس منك من سقم نيتك حيلته في سترك من الناس سقم نيتك انت تريد ان يصحح عند الناس امرك وهو يريد ان يصحح نفسك عند نفسك ؟ امر الحسنات اليه منك كل حسنة عميت عن سقم نيتك فيها وعمى الناس عن سقم نيتك فيها وهو اعلم بدآ الخشونة في الملبس والمطعم منك وهو اعلم بدآ الحزن ودآ التحازن (25ر) منك حيلتك في سترك من الناس سقم نيتك منك حيلته في ستره منك سقم نيتك ما امرَ اليه الحسنات التي تصيبها الدنيا او يقال الدنيا هي اسر اليه من الحسنات التي قد سقمت فيها النيات لانه يريد ان يفسدها عليك بعد صدق النية فيها بالقال او بالمال او بتعظم الناس فربما افسدها اولا سقم النية فيها وربما افسدها بتعظم الناس له بها او بالمال يجلبه عليه بحسناته فبادر على تلك الحسنات المال الذي اكتسبه في جنب حسناته من حجة او عروة او غير ذلك من برك فما اشد حرصه على هاتين الحسنتين على حسنتك التي قد سقمت فيها نيتك وافرحه بحسنتك التي قد لبست بها المال لان ما قد افدت من المال يزيد في رغبتك رغبة لم تكن وفي نشاطك نشاطا لم يكن وقوة لم تكن كل ما زاد بك الدنيا زدت انت في الجد ولو انقصت من اصابتك نقصت انت من حرصك وذهبت حلاوة نيتك وثقل عليك خفيف سفرك وطال عليك قصير غيبتك وحتى يتمنى ان لم تكن سافرت ذلك السفر ولا خرجت في تلك الخرجة فاحذر ما قد علمته من مكيدته واحذر ما لا تعلم (25) من مكايده وما لا تعلم اكثر مما قد علمت وما خفي عليك اكثر

مما قد بدا لك وما ستر اكثر مما اظهر انما همته منك كل مكيدة يجهلها ليس همه منك كل مكيدة تعلمها واعلم ان اصح ما تكون عندك نفسك استقم ما يكون سقمها من صحتها وصحتها من سقمها انك ان ادخلتها في الصحة اخرجها من الصحة وان ادخلتها في السقم ادخلها لانه يعلم ما لا تعلم انت من نفسك اعني عدوك واعلم انه ليس يستوي علمك بنفسك وعلم الله تعالى بنفسك وابليس اعلم بك منك بنفسك والله اعلم بك منك ومنه ولا يستوي علم ابليس وعلم الله تعالى بك فعلم الله ابطش بك من علمك وعلم ابليس والذي عملت له اعلم بعلمك منك بعلمك فلا تامن من هو اعلم بعلمك منك بعلمك ان المُصحّ عند نفسه آمن والامن على العمل انه صحيح من افة العمل والامن على السيئات اضر من السيات والامن على الحسنات اضر بالحسنات من السيئات على الحسنات، آمن حسنة الي عدوك من سيئة بعد حسنة وقنوط بعد حسنة احب اليه من سيئة واستصغار صغيرة مع تركها احب اليه (٢٦ظ) من صغيرة اخرى تعمل بها واحب اليه من كبيرة تعمل بها انت مُتعظم لها ومستصغر منها وترك الصغيرة على ما وصفت احب اليه من العمل بالكبيرة يتلوها الاستغفار انه يعين السنة الناس ان تنطق بمدح الصادق وليفسد عليه صدقه ويزيد في الصادق قوة في عمله وقوة في نيته حتى يسري من الصادق والكاذب واحذر تجديد قوة المدح وتجديد حلاوة العمل عند المديح فانه يزيد الصادق قوة عند حادث المدح فيفسد عليه صدقه بتجديد نشاطه لم يكن حادث قوة اقوى من القوة الاولى وكل ما زاد مديحهم وتجديد اعظامهم لذلك العمل حدد له منك حباً وفيه قوة ورغبة وعليه مداومةً وبه عنايةً وان ذموا ذلك منك غمك ما كان يفرحك وضاق بك فيه ما اتسع واظلم عليك ما كان انار عندك وصار مرّاً بعد ان كان حلواً تجد له تثقلاً ومنك فترة وله كراهة فيفسد على الصادق صدقه من وجوه ما وصفت لك ويزيد الكاذب مُداومةً واجتهاداً في كذبه ويجد من الصادق عند المديح استكباراً لذلك العمل وقد كان له مستثقلاً حتى يصير في نفسه وغيره سواء (٢٦و) يقال للصادق اكثر الله فينا مثلك وانت ممن ترجى ناحيته فتقبلها النفس او يرى رجل رؤيا فيقصها عليه فيحدث بها ظاهر قوة وظاهر مداومة وهو من الرياء فيفسد الصدق فيصيّره كذباً ويجد ذلك كذب الكاذب فاحذر مديح الناس واعظامهم

تدعين الخوف من قلة الخوف وهو ربآ لطيف فلا يظهر انك تخاف الا ان
تظهر ذلك الله فيعلمه الله من باطنك كما يعلمه من ظاهرك لانه يثبت لنفسك
الخوف حتى قلت اني خائف قلة الخوف لقد الطف في زيارته من ادعى المخافة
على قلة المخافة .

باب ماجة العبد الى صدق النية في الفرائض

ما اكثر حاجتك الى فرائضك وحاجتك الى ادبك في فريضتك مثل
حاجتك الى فريضتك وصدق نيتك فريضة عليك في فريضتك مثل فريضتك .
فرض الله عليك ان تخلص له في علمك كما فرض عليك عملك فالنية والصدق
في الاخلاص في الفرايض من الصلاة والزكاة والحج والبر المفروض فريضة
عليك منك تلك الفرائض لاتقبل الصلاة ولا الزكاة الا بها كما لا يقبل نافلة حتى
تؤدي الفريضة وكما لا تقبل صلاة بغير (27ر) ظهور كذلك ارادة الله والاخلاص لله
بالفرائض وفي الفرائض فاعن بتصحيح نيتك في فريضتك كما تعنى فريضتك
بتصحيح نيتك في فريضتك فريضة عليك وتصحيح نيتك في نافلتك فريضة عليك
فصدق في النافلة فريضة وقد فرض الله عليك في النافلة ان تخلص له ولم يفرض
عليك النافلة فاعن بتصحيح نيتك في نافلتك فانه فريضة عليك وهو الزم لك
(×) له الزم من النوافل فالصدق في النية فريضة عليك في الفرائض وفريضة في
النوافل ولا تنيب ولا تقبل فريضة ولا نافلة الا به فسل عنه واطلبه كما تطلب
الفرائض فانه فرض لا يكون الفريضة الا بـه والاخلاص في اعمال الفريضة
والنوافل وفي طلب العلم وطلب السنة وهي للايان بالله وبجحد صلى الله عليه
وسلم والقرآن وبالجنة والنار سوا اخلاص واحد فرض الله تعالى الايان بذلك
وفرض ان لا يراد غير الله بذلك فقال فمن كان يرجوا لقاء ربه فليعمل عملا
صالحا ولا يشرك بعبادة ربه احدا لا ايان لمن لا صدق له ولا ايان لمن لا يريد
الله تعالى بايانه فالاخلاص لله فريضة في الايان والاعمال وفي التقوى كله وهو
فريضة عامة (27ر) على حرنا وعبدنا وذكرنا وانثانا وصحيحنا وسقيمنا وفي السفر
والحضر فاستوو في فريضة الصدق في اخلاصهم في اسفارهم وفي اقامتهم وفي
سقمهم وفي صحتهم ولم تستو اعمال فرائضهم في انفس الاعمال واستوت عليهم

فرائض الله في الصدق لله والاخلاص له الا ترى ان المنافق ترك فريضة الله الباطنة في نيته وارادته الايمان لله وبالله فلم يكن مؤمناً وان كان مقراً باللسان حيث ترك فريضة الله في تصحيح ارادته في باطنه فرض الله الارادة له بالايمان به كما فرض الايمان فاصاب المومن الصادق بنيته الفريضتين جميعاً الظاهرة والباطنة فريضة النية وهي الارادة لله بالايمان به ورسله ولا ينفع اصابة الفريضة الظاهرة لا باصابة الباطنة في الايمان. والفرائض والنوافل فاذا رحلت في طلب العلم لهذه الفريضة او مشيت في طلب التعلم لها او جلست في طلب التعليم لها لغيرك فانت داخل في فريضة وجالس في فريضة وماش في فريضة وهو افضل من صيام يوم نافلة وافضل من قيام ليلة نافلة وافضل من صدقة نافلة وافضل من حجة نافلة وافضل من (28٢) غزوة نافلة وافضل من عتق رقبة نافلة وهو افضل ما اطيع الله فيه فانها فريضة قد فرضها الله وتركها بعض الناس وثقلت عليهم فما اكثر حاجتك في احسانك الى تصحيح نيتك وحاجتك الى ان لا يكرمك الناس ولا يعظموك مثل حاجتك الى احسانك وحاجتك الى ستر حسناتك اكثر من حاجتك الى حسناتك وما اكثر حاجتك الى جهالة الناس بك وبحسناتك وبعلمك لهذه الفريضة ليس فيها تعب بدن ولا بعد اثر ولا نفعة في ذات يد وهي افضل من فرائضك فيما تركوا فرائضك وايانك حاجتك الى حسناتك ان عقلت ما وصفت لك ثم عرضت عليك الدنيا كلها ان تظهر حسناتك او ترى بها ما قبلت الدنيا ولو حملت عليك عقوبات الدنيا كلها على ان ترائي بحسناتك كان ينبغي لك ان تصير الى تلك العقوبات وكيف ترا من لا ياخذ منه شيا في الدنيا ولا يحمل عنك شيا من العقاب ولم يبق عليك ولم يعدل ومن لا يعلمه منك ولو علمه منك لمقتك وتراي من انت على يقين من نظره اليك ومن هو اعلم باظهار حسناتك دل ذلك على جهلك فما احوجك الى اخفاء حسناتك وستر عملك .

(28٧) باب قلة الاكل وتصغير الدنيا

يخافُ الله تعالى من ترك الميتة وهو يعاف اكلها فهو يخاف الله ان يتركها وهو يخاف الله ان ياخذ الفضل منها يخاف أن يعصي الله في تركها اذا اضطر اليها

ويخاف ان يصيب منها اكثر من معيشته ان لو اكلها وهو غني عنها فهو ياكلها بحاجته اليها لا لشهوة لها فهذه غاية تصغر الدنيا فاذا كانت في هذا الموضع عند صاحبها لم يحزن عليها ولم يفرح بها من يفرح بشيء فاته او من يفرح بشيء اقبلت اليه بل يفرح بها مدبرة ويحزن بها مقبلة لانه على حد عاقبة واستعداد ولكن جعل محتاجاً الى الغداء فهو لا يستطيب ذلك وهو يحتاج اليه فحاجته مدّ يده اليها للمخافة على فوات لذات حلاوة الدنيا.

باب التماس المنفعة في الاكل والشرب واللباس

اذا كان لله تعالى ان من طلب الدنيا فريضة في المطعم والمشرب والملبس من قبل انه لو ان رجلاً قال لا آكل ولا اشرب وهو يقدر على المأكل والمشرب كان لنفسه قاتلاً قال الله عز وجل ولا تقتلوا انفسكم ان الله كان بكم رحيماً فنهى عن اسباب القتل (29ظ) كلها فمن قتل نفسه بحديدة او بسم او بغرق او بحرق او بجوع او بعطش فسوا قتله اياها فالفريضة عليه ان يُخرجها من حد قتله اياها بما تيسّر وهان في الدنيا من مأكل الدنيا مما تأكل الا (×) وغير ذلك مما لا ياكله الناس فان اكلوه امسك انفسهم وكان فيه حياتهم وليس في المأكل شيء معلوم ولا محدود وفريضة اللبس لو ان رجلاً قال لا اصلي الا عريان ولا امشي الا عريان كان قد ترك الفريضة وهي الصلاة وكان قد ترك ستر العورة وستر العورة فريضة فكان تركاً للفريضة في الامرين جميعاً فعليه ان يطلب من اللبس ما ستر عورته واذى فيه فريضة بغير لباس محدود ولا جنس من اجناس الثياب من وضعها فان ادعى انه يريد ستر العورة بلباس كسرى وقيصر لم يصدق وان ادعى انه يريد سد الجوع بمأكل كسرى وقيصر لم يصدق وعلم ان هذا انما يريده للذة ومنها طلب الدنيا جمع ما احب من الدنيا فافهم — لا تخلوا العبادة الا بالفكر ولا يخلو الريا الا بالفكر قبل الريا ولا يخلو حب الدنيا الا بالفكر (29ظ) قبل حب الدنيا يقول العابد يراني الله تعالى في عبادتي وتراني الملائكة وهو يقول المرائي يراني الناس ويقول صاحب الدنيا اذا جمعت الدنيا صنعت كذا وكذا فيقع العلم بعد الخلا بالفكر تنبيه مصلي نايم ونايم مصلي وصائم مفطر ومفطر صايم وكاس عار

ومتطهر غير طاهر فاما المفطر الصايم فرجل صرّم نفسه في ضدّ فطره من الاثامه فهذا الصوم المعروف في ضد الصيام وضد الافطار واما الصايم المفطر فرجل جوع نفسه وافطر من صيامه في نهاره وعند فطره وسحوره فليس له من صيامه الا اسم صيامه وُجوع كبده وظمأ هو اجره واما الكاسي فرجل يابس ثيابه من الاثامه فثوبه وصلاته من الاثمه فهو كاس من لباسه عار فيما بينه وبين ربه ومتطهر غير طاهر فرجل اكتسب طهوره لصلاته من ماثمة ومعصيته فهو متطهر ثيابه غير متطهر من الاثام طهوره فهذا طهور متطهر به فهو يطهر قذر بدنه بقدر الاثامه لدينه ويبقي درن بدنه بذنبه فالقذر لا ينقي من القذر والدرن لا ينقي من الدرن فقذر بدنه ودم علي (30ظ) جسده ايسر في الفاحشة من درن وضو، وقذر طهوره الذي اكتسبه من الاثامه فهو كرجل توضا من الحدث بالدم او غسل دماً بدم او رجل به نقى معصيته في ثوبه بمعصية في (×). ماء غسل به ثوبه فثمن طهوره افسد لصلاته من دم ثوبه وقذر جسده ومصلي نام مصلي لينام واستجلب النوم بالصلاة لا لثواب الصلاة استجلب الصلاة وقد يكون مُريداً للنوم بالصلاة ومُريداً بالصلاة فصلاته شطران شطر منهما لنومه وشطر منها مستجاب لصلاته فوات الصلاة قال واما النايم المصلي فرجل يريد بنومه القوة على صلاته ليستجلب بقوة النوم قوة الصلاة وذلك نيته فهذا نايم مصلي .

باب صدق حسن الظن والخوف والرجا

قال تظن انك قد ظننت وترجوا انك قد رجوت ولو ظننت عملت وتهم ان تهم ولم تهم وظننت انك حيث هممت ان تهم قد هممت ولو هممت عملت وظننت حتى رجوت انك قد رجوت ولو رجوت طلبت ما رجوت وظننت انك تخاف ولم تخف ولو خفت هربت والخايف ليس بساهي والذي يظنُّ انه يخاف ساهي المخافة والهرب (31و) معاً والظن والعمل معاً والرجا والطلب معاً من حسن ظنه حَسُنَ عمله قال من اشتدّ خوفه اشتدّ هربه ومن اشتد رجاؤه اشتد طلبه قال ومن رجا واسا فاتّا تمني واحتري فابصر الحال التي يكون فيها خائفاً من الحال التي يكون فيها راجياً انما تمنيك ثم تحزنك فيظن انه يرجوك وكذلك

فعل يا اهل الكتاب قبلنا فمن هذا نهانا الله عز وجل فقال ليس بامانيكم ولا اماني اهل الكتاب من يعمل سوءا يُجزبه وقال الراجي ساعي الراجي ليس بلاهي والراجي ليس بتوانٍ المتمنى لاهي ساهي وقد نعرف هذا ان الرجل قد يرجوا الشي من امور الدنيا ما فيه طمعه انه لو طلبه تدر عليه فلا يتوانى ولا ينهوا ولا يلهوا ولا يقصر بل يستر واذا رجا ما ليس طمعه انه يظفر به فاننا تراه مقصرًا غير مشمر لان الذي رجا انا كان منى ولو كان رجاً لطلب ما رجا فلما كان منى تقاصر عن طلب المنى ولم يحق منه حقايق الرجا فظن ان المنى رجا وان الرجا لا يكون الا بالتعب والتصبب قال من رجا الدنيا كان ترجا به حقايق حقيقة خدها في قلبه وحقيقة من ظاهره من عناية (31r) كذلك المنى للمتمني للاخرة وكذلك الرجا فالرجا له ليس له حلاوة في القلب ولا ظاهر عناية على البدن وكل رجاء لم يكن بهذه الصفة فهو رجا ان يكون راجياً ومن رجا وطلب فهذا ذاق حلاوة الرجا بقلبه وذاق مرارة العناية على بدنه فهذا اصاب الرجا في اصابة نفس الرجا .

باب يا اخي اعرف موضع ما منه الشكر وما منه تستغفر من ماكلك او ملبسك او مشربك او مركبك او مكسبك او زوجتك او ولدك امن مكسب طاعة او مكسب معصية فان كان من مكسب طاعة فاشكره وان كان من مكسب معصية فاستغفره فانك ان تستغفر في هذا المكان فقد استغفرته وشكرته وان انت جعلته موضع شكر فلم تستغفره فلم تصب بشكره طريق شكره فقد لقي يونس ما لقي فما زال من موضع طريق الغضب له وقد غضب له ولكن لم يكن نصب في الباطن غضب الباطن فلم ينفعه الغضب حيث اخطأ طريق الغضب الباطن بل كان الغضب في ذلك الموضع معصية فلا يومن عليك ان تكون اسوا حالاً من يونس حين شكره على ما كان ينبغي ان يستغفر منه فلو ان (31v) احدًا افات من هذا افات يونس فلتكن الاصابة بالشي اهم اليك من اصابة الشي فان يونس اصاب الغضب ولم يصب بالغضب ما يكون الغضب طاعة لله تعالى لانه قد غضب لله في ظاهره وقد عصاه في باطنه بالغضب لله في ظاهره حتى اغضب الله بباطنه في غضبه لله في ظاهره فقال اذ ذهب مغاضباً على قومه ونشرها فظن ان لن نقدر عليه ذلك البلا

الذي اصابه وهذا يدخل علي باصحاب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر والحيا والبر كله والصمت كله فليكن الهم في ذلك كله الباطن ...

باب فضل ترك المعاصي

ترك السيئة وان كانت صغيرة افضل من ان لو حججت باية حجة ناقة فان ترك السيئة افضل وليس رجاوك الترك السيئة اعظم من رجايك لماية حجة ناقة بل لو اعتقت مع كل حجة رقبة كان ترك السيئة افضل وارجا لها اعظم والثواب من الله عليها اكثر لي له غزوت عشر غزوات كان ترك السيه افضل لان ترك السيه فريضة والغزوات نافلة بل لو صمت عمرك وكنت فيه صايما لا تفطر نهارك وقايما (32r) في ليلك لا تفتر كانت فرايضك من ترك سياتك صغيرها وكبيرها وفرايضك من اعمالك المفروضة عليك افضل من ذلك كله وليكن رجاوك لفرايضك من ترك كذبه الي ترك فطره الي ترك مد شعره الي ترك حلف موعد انت له ارجى وهو منك اعظم وهو عندك اوثق من جميع ما وصفت من النوافل فانك ان وثقت بنوافلك تثقك بفرايضك سويت بين ما لا يستوي وان كانت نوافلك ارجي عندك واوثق لك من فرايضك اضررت بنفسك في تصغيرك لفرائضك فليرك الله وانت معظم للفريضة ولاهل الفرايض فان تعظيم الفرائض اولي بك من تعظيم النوافل ومن الدليل على اعظامك الفرايض فيه اذلالك بالنوافل على اهل الفرايض ومما يدلك على تصغيرك وتقليلك الفرايض استطالتك بنوافلك على اهل الفرايض والفرايض اعم منفعة واعم بركة من نوافلك ليس في فرايضك عجب نوافلك ولا اذلالك بنوافلك واستطالة نوافلك وفرايضك شفا ليس فيها دآ وهي تذهب بالدآء فيها الشفا ونوافلك تجلب كبرك وعجبك واعراضك واستطالتك واستصغارك الفقرآ (32v) واستهلاك الاغنياء والحظوة عند الامراء وهي آلفة الفرايض وهي دآ يصيبك وقد يصير دوآء نوافلك وذلك انك تستوي قدماك واقدام امتك في فريضتك وانت لا تستطيل من عمالك بالعمل الذي يكثر فيه العمال معك انما يجلب ذلك عملك الذي تنفرد به وحدك وتفقد فيه شركاوك فذلك دآوك الا تري انك لا تدل على الجيران ولا على الاخوان بصوم

رمضان ذلك ما يهم وانت عند نفسك صيام حالك وحالهم سوآ فان انفردت بشعبان جلب ذلك عليك ولك عجباً وتكبرًا واستكبارًا ذلك لان الاخوان لم يساووك فيصومونه معك وهكذا كل اعمال البر من الفرايض فما اخفيا في (مستبلها) وَمَا اثقلها في عواقبها واعظم امورها فقد ترتجى فرايضك لنوافلك وتخشا نوافلك على انفسها وعلى فرائضك فلا تأمن من نوافلك الرد لفرائضك ونوافلك فانك منها ومن سقم النية فيها على خطر عظيم ان يكون الله عز وجل راك تريد غيره بعملك عبدًا مثلك فتعطيه من ذلك وتوجه اليه اكثر مما وجهت الى ربك ان يكون حكم عليك مع غضبه عليك (33ب) ان قال اعمل ما شيت فلا اقبل منك فانك تعمل في نافلتك وفريضتك في غير معتمل ثم تسليك معرفة ارادتك ومعرفة سقم نيتك فيستدرجك بتحسين ذلك عندك وقلة صرفه عليك ويستدرجك باعظام الناس لك وخشيتهم منك وتبوؤهم قولك ويستدرجك بالقوة والنشاط والمداومة والمثابرة على عملك الذي تعبدت بنيتك فيه قصد ما وصفت لك حتى يرمينك عدوك بسهم حديث فيقول لك ان الصادق يُداوم والكاذب يفتر وقد جاء ان المراي لا يثبت اربعين ليلة بل انا اصف لك انه يثبت ثمانين سنة وان الصادق يفتر والفترة اليه اسرع والكاذب اقوى والفترة عليه ابطا لانه قد تعجل من عاجل حلاوة الريا وحلاوة تعظيم الناس وحلاوة ما اصاب به من الدنيا ما يقوى به على التعظيم من العبادة والتطويل من الريا ومن اوجه استدراجه لك ان ترى في منامك رويا تقويك على عبادتك او تُرى لك فتبلغك وتقص عليك حتى تأمن على عملك برؤياك او برويا غيرك .

باب الزجر عن القنوط

ترك القنوط فريضة مثل ترك السيه من المآكل والمشرب ومثل العمل (33ب) بالحسنه من الصلاة والصيام وليس مثلها في العمل بها وليس مثل الصبر لان الصبر امر تجزع منه النفس وانت لها مستكره ولها مكره ولا تسخط عما تحب النفس اذ فيه صادق وعادل ومجروح وترك القنوط حسن عمله بقلبك ليس فيه تصبر من نفسك علي حسن ظنك بها انها محملة حُبًا وتحمله حقًّا لا صدقا من النفس ولا تصبرًا وقد يرجا لك من حسن ظنك وترك القنوط من ربك افضل مما ترى من باطنك وقد يكون المومن عاصياً لله

تعالى في افعاله مطيعاً لله في تحريمه فعاله مطيعاً لله تعالى في تركه القنوط من الله تعالى فطاعته في الوجهين جميعا في الطاعـة اعظم من تلك المعصية في المعاصي وَقد يرجا لك ما وصفت وقد يكون المؤمن مطيعاً لله في بركة القنوط واليأس من الله تعالى فطاعته لله في ذلك طاعة وفريضة وحمله بالمعصية ترك الفريضـة فقد يرجا بما عمل من عمل من فريضته في حسن ظنه بربه غفران ما ترك من فريضته في طاعة ربه فهو فريضة يرجا بها غفران تلك الفريضة في تلك المعصية وحذرك من امانك اياه وفرضه عليك (٣/٤) ترك الامان على العصيان بالاحسان وترك الامان بالاحسان على الاحسان كما فرض عليك ترك القنوط مع العصيان فحرام اليأس من الله وحرام الامن من الله على العصيان وعلى الاحسان فلا يامن الله ان يرد عليك احسانك ويعذبك باصغر عصيانك ولا تقنط من الله تعالى ان يغفر باقل الاحسان اكثر العصيان فانه قد اطمع في السرف ان يغفره فقال يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ونهى عن القنوط من الله فيه فهو ذنب في الذنوب اعظم من الذنوب التي نهى الله تعالى عنها والتوبة منه مثل التوبة من السيه التي قنطت بها من الله فتب الى الله من قنوطك كما تتوب اليه من سياتك التي جلبت عليك قنوطك واستغفره منها واستغفر الله من أمنك وعدّه ذنباً من اعظم ذنوبك وخفه كما تخاف اعظم ذنوبك فان الامن على الحسنة كبيره والقنوط على السيه كبيره والقنوط ذنب لا تكتسبه تعب بدنك ولا بسهر عينك وهو ذنب تكتسبه بقلبك لا بيد يدك ولا بنقل قدمك ولا ماكل (٣/٤) في بطنك قال الله عزّ وجل يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله ولم يقل اقتلوا انفسكم ولا حرقوا انفسكم ولم يقل صوموا بقية اعماركم ولم يقل قوموا فاسهروا بقية ليلة من اعماركم ولم يقل ابذلوا كل اموالكم ولا شطرها ولم يقل توبتكم تحريم ما حل لكم ولم يحمل في توبتكم ما حمل على قوم موسى قبلكم ولكنه قال يا عبادي الذين اسرفوا على انفسهم لا تقنطوا من رحمة الله يدعوكم الى ان يحسن ظنكم به وجعل فيه فريضةً ان حسن ظنكم بربكم يرجي لسرفكم وليس فيهـا توبةٌ من شرفكم ولكنها طاعة في سرفكم ترجي لشرفكم فانتم من سرفكم ومن ظنكم في حسن ظنكم بين امرين بين ما يرجا وما يخشا وهو العدل والفضل

من الله نظرًا منه لكم وحجزًا لكم ان تقعوا بسرفكم في ذنب لا تعمله جوارحكم وهو اعظم من جناية جوارحكم عليكم فقال ان الله يغفر الذنوب جميعًا انه هو الغفور الرحيم ثم اخبرك ان ذلك بشيته في قوله تعالى يغفر لمن يشا ويعذب من يشا من اهل السرف ومن اكتسب دون السرف (٣٥a) وقال ان الله لا يغفر ان يشرك به وتغفر ما دون ذلك لمن يشا والشرك من السرف غير السرف بالايمان والتوحيد وما شا من طاعات المطيع لمن يشا فقوله لا تقنطوا من رحمة الله نهي وهي فريضة وهي اطماع في عفو الله وليس فيه بيان غفران لذلك السرف فتركك قنوطك موقوف برجايك ويخشا عليك ما كان من السرف فالسرف يخشا على تركك القنوط وتركك القنوط يرجا للسرف ويدلك ذلك من جهة حسن ظنك بربك وتركك قنوطك والياس من ربك قوله تعالى حبب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم وكره اليكم الكفر والفسوق والعصيان وانت لا تحمل الكفر اثقله على بدنك ولا تحمل الايمان اثقله على بدنك ولكن تحمل الحب لله وللايمان خفة بقلبك وتحمل الكره والسخط للكفر بقلبك كذلك تحمل احسن ظنك وتركك القنوط خفه بقلبك فليعظم رجاوك لمن لم تقنط من رحمته وليعظم خوفك من امن مكر الله فانه لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون .

باب بيان الهم والهم بها وما يتشعب (٣٥b) من ضررها

قال الهم بالسيه همان هم اجماع وازماع عقد بالقلب واجماع من العقل وهم يخطر بالبال وليس بهم اجماع ولا ازماع ولا عقد بالقلب ولا اجماع من العقل ولا ثبات له وهو هم يوسف الذي لم يدعه الله له ولا مكنه منه وهو هم خطره وليس فيه هذه الصفة وهو الهم الذي لم يكن اجماعًا ولا عقد عقل وكذلك هو من كل مومن والهم الذي هو مثل هم يوسف والجماعة ذنب وليس هو بالذنب الذي هم به في نفس ذلك الذنب والمشا في ذلك الذنب الذي هذا الهم به الذي وصفت لك ممشا سيات والكلام فيه من سيات والمجلس لانتظاره مجلس سيه والنفقة في الذي اجمع عليه نفقة سيه والسفر فيه سفر سيه واثر سيه وليس هو بتلك السيه في نفس مشمر معمل تلك السيه ولكن سيه يطلب بها سيه ؟ فالفعل في طلب السيات يكتب سيات والاثار والنفقات في طلب سفك الدما واخذ الاموال وتعطيل الحدود سيات ظن بتلك السيات في

انفسها او لم يظفر بها فان جرت المقادير (36r) يفوق عمل تلك النيات في انفسها من ماكل او مشرب او ضرب بيد او وطى بفرج او قتل بسيف او تحريق بنار فالاثار والمسير والنفقات سياق وان جرت المقادير بالعمل بها كتبت تلك السيات سيات فتكتب تلك السيه في العمل بها في اكلها او شربها او وطيها على وجه ما اصيب فيه سية معتمل وتكتب الاثار في طلب تلك الاعمال اثار طلب سيات لان الاثر في طلب السيه سية والطلب للسيه لا يكتب حسنة فالسيه عظمة شومها كبيرة تبعتها كثيرة ، اوجه ما تستجلب بها السيات استحثارها واستقلالها من آفتها ومن علم ضررها والاضرار عليها من ضررها والاثار في طلبها من السهر والسفر من ضررها والحزن من فوته على ما فاته منها من ضررها والفرح بعملها من ضررها والتمشى لمثلها اولها في انفسها من ضررها والتاليف مثلها تلف معصية على صاحب ذلك كله في كل وجه من ذلك اعظم السبيل ويدلك على ذلك ان الله تعالى سجن يوسف بهمة وما تم له فعله بضع سنين في سجنه وهو في غير ذنب (36v) في العمل ببدنه ما اقتضا يوسف ولكن مشى فعاجل الله بينه وبمشاه وبقيامه وكلامه وبنظره فقال ولقد همت به وهم بها فوصف منها هماً وهم بها فوصف منه مثل همها ثم حذر بعدهما كل من جاه خبرهما فالهم ذنب ولا من يوسف ولا منها الذنب في معتمل الذنب فيه لم تكن النية التي يحل سراويله لها والذي صرفت عنه السيه ولم تصرف عنه الهمة بها فانفلت من سيء معتملها واصابه وبال الاجتماع والهم والمقام والمشا والمقال والنظر فلم تكن تلك الاثار اثر حسنات وكانت الاثار سيات منه ومنزلته وهي من عشيرة مثالها منه سيات وليس هي بانفس من تلك السيات ممن هم بها فارادها كارادته وكهمته . قال وهم الخطره للذنب يواخذ بها هي مثل الصدمة والجزع عند صدمة المصيبة فتلك موضوعه ليست تلك بقلة رضاً ولا ترك للتسليم ولا خروج من حد الصبر ولكنها جوعة عند المصيبة لا يملكها بشر موضوعه ومغفورة وليست بسيه لان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال عند مصيبته (37r) بابراهيم ابنه تدمع العين ويحزن القلب ولا نقول ما يسخط الرب فالدمعة وحزن القلب ليس مما يسخط الله وليس مما فيه ترك الصبر لله وليس فيه ترك

الرضا لله وليس فيه ترك الرضا والتسليم لامر الله ولكن وضعه الله عن ابن ادم لانه لا يستطيع صبرا ولا يكون الا كذلك ولو كان الدمعه والحزن عند الصدمة قلة تضني وسخطاً للقضاء وخروجاً من حد الصبر لعصم الله منه نبيه فهو للموت كذلك موضوع عنه .

باب بيان الحسنة والبر برًا وما يذهب من اقعرها

فقال والهم بالحسنة حسنة والاجماع على الحسنة حسنة وليس في الحسنة خطرة ولا يقال خطرة للحسنة ولكن يقال ثم بالخطرة في الحسنة هو الهم بالحسنة والهم مضاعف الى ما شاء الله من التضعيف لا يحصا تضعيف ما بشكر الله ولا يحكا والمثا في الحسنة حسنة نحو السيات التي كتبت لك في صفة السيات والآثار في الحسنات حسنات كانت مكتسب من الحسنات حسنات من وجوه ما وصفت لك فما اعظم بركة الحسنات واعم منفعتها واكثر وجوه بركتها واكثر وجوه ما تجلب الحسنات (37ر) من الحسنات فالمومن ماجور في طلب الحسنات وفي الهم ماجور في النفقة في الحسنات فكن احد رجلين اما رجل اكتسب نوافل الحسنات وفرائض ترك السيات او رجل اصاب بترك السيات فرائض الله في ترك السيات وما اردت من بر فانظر فيه فان كان لله فان ارادتك حسنة وعملك حسنة. وان لم يكن لله فتركه حسنة فريضة فقد تصيب بترك النافلة التي لا تريد الله بها فريضة لان الله عز وجل فرض عليك ترك ما لم ترده ولم يفرض عليك كل البر من النوافل فترك الريا في العمل فريضة والعمل بالريا ترك الفريضة والصدق في النية في النافلة فريضة فانت مصيب فريضتين من وجه ما وصفت لك فريضة في ارادتك الله اخلاصك لله وفيه فريضة الله عليك وفريضة حيث تركت اللذات من نيتك وتركت ما لم ترد الله به من عملك فيها وجهان من الفريضة فريضة ان عملت بالحسنة النافلة ان تخلص نيتك فيها وفريضة ان تركت حسنة النية فيها كاذبة وقد بين الله في آية من كتابه في الآثار والحسنات فقال ولا يطأون موطئاً لغيظ الكفار (38ر) ولا ينالون من عدو نيلًا الا كتب الايه فسوى بين الاثر والعمل وقال تعالى ذلك بانهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله ولا يطأون موطئاً لغيظ الكفار ولا ينالون من عدو نيلًا الا كتب لهم به عمل صالح فالنيل والاثار والظما والمخمصة

والشقا والتعب والنصب والضجر كل ذلك عمل صالح طلب به الجهاد في سبيل الله تعالى فاعله يكتب بذلك كله حسنات قال وقد حضر حكيماً الموتُ فاجتمع اليه تلاميذه فقالوا وصنا فقال اني لمتكلف لكم الكلام على ما بي اخبروني اموقنون انتم بفضل الزهد ام لا قالو ما لزمناه الا لعلمنا بفضله قال اني الدنيا ذلك الفضل ام في الاخرة قالوا اما اذا قررنا بفضله ورأينا غير اهله افضل في الدنيا عيشاً من اهله فقد اضطرنا الراي الى ان يوجب ذلك الفضل لاهله في الاخرة قال فانكم ان كرهتم الموت الذي هو سبيلكم الى الاخرة فقد كرهتم المنزلة التي فيها الفضل لكم ورضيتم بالمنزلة التي فيها الضرر عليكم مع انكم احق ان تنظروا ما هذا الموت المكروه عند العامة هل تجدونه غير مفارقة الروح (38ᵛ) الجسد قالوا ما نجده غير ذلك قال فهل يسركم ما ادركتم من العلم او يحزنكم ما فاتكم منه قالوا نعم قال فباي ذينك الحُزنَين يُقتنى العلم وايهما يقصر بكم عن استكماله ابالجسد الذي قد ترون مما به من العمى والصمم والبكم والضنى وقلة الغنا عند مفارقة الروح اياه ام الذي لا يزال الانسان سمعاً بصيراً ناطقاً عاقلاً ما رام فيه. قالوا بل بجيوة الروح وجهته تدرك العلم وثقل الجسد وغلظه يقصر عنه قال ان كان قد استبان لكم ان العلم ثمرة الروح فان المُوطي بكم عنه ثقل الجسد فكنتم بدرك العلم مسرورين وبفوته محزونين لقد اضطركم الراي الى اختيار مفارقة الروح الجسد على ملازمته اياه الستم ترون ان شهوات الجسد النسا والبنون والاموال وفضول المطاعم والمشارب والملابس والمراكب وهي المضرة بالزهد وانكم لم تجعلوا تلك الاموال من الشهوات ولم تظهرو منها الا صيانة للعقول ورغبةً في زيادة العلم قالوا بلى قال اما اذا قررتم ان هذه اللذات المقوية للجسد هي المفسدة للعقول فان الاجساد التي (39ʳ) تقبل اللذات هي لها افسد قالو فكيف لنا بان نجترى من الموت على مثل ما اجترات وتزهد في الحياة مثل الذي زهّدت فيه قال لهم الحكيم الستم تعلمون ان الحكيم الخالص العاقل البري من الذنوب قد امات نفسه بيده قبل حين حتفه وذلك انه رفض من الاهل والنعمة والمال ما لا يراد الدنيا الا له واحتمل من نصب العبادة وعنآ بها ما لا يريح منه الا الموت فما حاجة من لا يتمتع

بشي من لذة الحياة الي الحياة ام ما هرب من لا راحة له الا في الموت من الموت لعمري لقد ظلم من التمس اسم الحكمة والزهد في الدنيا بغير استحقاق معناها وجهل من ظن ان له اليا مع النعيم والتلذذ سبيلا فهل عسى ان ياتي احدكم برايه ان يجتمع له اسم الزهد في غير سيرة الزهد وانواع المطاعم والمشارب والملابس والمناكح قالو ما نطمع في ذلك ولا نظنه وكيف نطمع في اجتماع الزهد واعمال زهره الدنيا وقد ري(رُ.يَ) ان احدنا اذا زاد في مطعمه ومشربه بعض الزيادة او قارب منها ما يثقل او يحرك في قلبه شي من اضداد العقل من (39ر) الشهوة والحرص والحسد واشباهه انكر عقله زماناً وان كان لم يباشر بشياً من ذلك الذي تحرك اليه فكيف بمقارفة تلك الامور ومباشرتها لعمري ما من شي انفع له من الصيابة ولا اسرع اليه من الفساد الي عقل الحكم قالو ما ترك قول معلمنا الحكيم لنا سبيلاً الى ان نتمتع بلذة او نرغب في بقا وما فضل جرته على الموت على جرتنا عليه الا تفضل ما اصلح من نفسه مما هو منا غير منصلح ولو قد اصلحنا من انفسنا مثل ما اصلح من نفسه مما هو غير منصلح ونفينا عنها من قرآنيها من الحرص والشهوة والغضب مثل الذي نفا لحدث لنا من الجراة على الموت مثل الذي حدث له ، وقال قايل كانوا اذا تعلمو عملوا فاذا عملوا شغلوا واذا شغلوا عرفوا فاذا عرفوا هدبوا وقال نظارت في هذه الامور فاذا جميع الخلق قد حلت بهم العقوبة الا من شاء الله وكذلك الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال لن يدخل الجنه احد بعمله قيل ولا انت يا رسول الله قال ولا انا الا ان يتغمدني الله برحمة ويقال انه قال عليه السلام لو اني وعيسى بن مريم أخذنا بما كسبت هاتين لعذبنا (40ر) عذاباً لم يعذبه احد واشار باصبعيه او نحو هذا فنظرت من ارجا الناس للرحمة فاذا هو المقبل على طلب الاخرة بالعبادة والزهد في الدنيا والورع. ونظرت اهو شي يعتمد عليه فاذا هو شي لا يعتمد عليه لانه لا يبلغ في ذلك مبلغاً يستحق الجنة بعمله قال ويقال ان عيسى بن مريم عليه السلام قال ان كان فيكم من وثق بعمله فاني لا اثق بعملي فنظرت هل تجوز ان يفوز المفرط او يهلك المجتهد فاذا ذلك يجوز فاذا الامر قد رجع الى مشية الله تعالي اذ لم يتاهل المجتهد بعمله ولم يقنط الله المفرط دون الشرك لسعة رحمته فنظرت هل من خلق فيهم بان

ذلك (×) فاذا العابد الذي قال للمفرط والله لا يغفر لك فغفر الله للمفرط وكان تفريطه سبب النجاة والمغفرة وادخل العابد النار فكانت عبادته سبب هلاكه واذا صديق بني اسرايل حيث قال انا صديق بني اسرايل كان سبب هلاكه شدة اجتهاده وكان خليع بني اسرايل سبب نجاته تفريطه حيث ازرى على نفسه فراس هذا علم اخفى علي الخلق الا انك ترجوا المجتهد في الخير يخاف على المفرط ويرجوا (٤٥ ᵖ) بعد للمفرط ويخاف على المجتهد لانه حكم عدل الا تري لو ان سارقاً سرق عشرة دراهم وسارقاً سرق ماية الف درهم كان حكم الله فيها واحداً قطع اليد فكذلك لا يوس على من عصى الله تعالى ان تحل به العقوبة الا ان يعفو عنه وكاني رايت ارجا الناس للنجاة اخوفهم على نفسه الا تري ان يونس اذ ظن ان الله لا يعاقبه عجل عليه العقوبة وقد ذكر ان قوماً ازروا على نفوسهم وخافوا الهلاك فعادو بلوم انفسهم نحو حيث الاسكاف الذي قال اري الناس يدخلون الجنة وادخل النار والذي اصاب دينا فقال ما يرضى عني ربي فكتب صديقاً والذي قال مثلي يدخل المسجد ومثلي يجلس مع هاولا. فكتبت صديقاً والعابد الذي قال لنفسه من قبلك اتيت وليس عندك خير فقيل له ساعتك هذه التي ازريت فيها على نفسك افضل من عبادتك كلها وقالت عائشة رضي الله عنها اذا علمت انك محسن فانت مسي واذا علمت انك مسي فانت محسن وقال بعض الناس هلك من لم يقر انه هالك وقال الفضل لعيسى بن يونس انا اخاف عليك انك تري (٤٥ ᵖ) انك عالم وانت جاهل او ان تري ان عندك خيراً وليس عندك خير او كما قال فراينا الازرآ. اشبه الطرق ثم لم نامن ان نحبه من هذا الوجه فنقول انك خايف وانك وجل فاستبشر فانك ناج وفايز فيا ويح المسكين ما يدري انى يوتى وكيف يهلك ومن اي وجه يهلك امن وجه الاحسان ام من وجه الاساءة الا ان الاحسان والاجتهاد احمد واعذر والخلق لله يغفر لمن يشا ويعذب من يشا فنقول ما شا الله وقال ما اجتمن كثرة الصلاة والصوم ولكن نبل الرجل وشرفه وصومه وبره وعقله ووعده فاذا بلى بعمل من اعمال البر علم الله منه عنايته بلقايه واحكامه واخلاصه واذا ابتلي باعمال الشر علم الله منه حذره من الاثم في منطقه وسمعه وبصره وفرجه وجوارحه من مطعمة وغير

ذلك واذا ابتلي بذلك علم الله منه ندامته وفزعه وخوفه وتوبته فهـذا مثل الرجل وشرفه وقد يكون كثير الصلاة والصوم ولا يكون له ذلك الحذر من الدين ولا دقة النظر في الامور وقد يكون كثير الصلاة والصيام وهو يحب كثرة المال (41r) ويحب المنزلة عند الناس وانما يدور الامر على الصدق والبر والورع والعقل ان يكون ثابتا لا يزول عند الرضا والغضب ولا عند اضاقة الدنيا ولا عند الزوال والمنع ولا عند التكرمة والهوان بشدة مذاهبه وشمايله في اي حالٍ كان على مرتبةٍ واحدةٍ فهذا المنسوب في الدنيا الى النبل والشرف في امر دينه وقال قايل في معرفة النفس اني اتهمت نفسي على ديني واتهمت معرفتي بنفسي فلما صححت النظر واطلت الفكر لاقع على حقيقة معرفتي بنفسي وجدتها تتكلم بكلام الخايفين ما لم تضطر الى الخوف وتقول بقول الابرار ما لم تمتحن بالتقوى وتصف وصف الصديقين ما لم تحتج الى العمل به وتدعى دعوى الموقنين ما لم تمتحن بالاخلاص وتزعم انها من المتواضعين مـا لم تخالف هواها عند تهييج الغضب فلم اكن اتوهم عند وصفي للصدق واثبات قولي للحق وحلاوة منطقي بالاخلاص الا اني كذلك فاذا امتحنت في مواطن الحق فمحاسن القول مني وجدتني كاذباً واذا احتجت في مواطن الخوف الى خوفي وجدتني امنا واذا احتجت في مواطن الاخلاص الى الاخلاص وجدتني مرايياً (42r) في غير موطن ولا (×). ولا اكثر من ان احصيه فان ثبت في وصفي محاسن قولي وجب ان يكون ذلك من مخرج الحق من قلبي اذ كنت احسن وصف الصدق بالقول ولا اجد حقيقة الصدق في العمل فظهر لي بذلك فساد عملي وصح عندي وصف منطقي فرجعت ملتمساً من اين فساد عملي فعلمت ان فساد عملي من فساد قلبي ولو صح يا قلبي لصح مني قولي ولصدق بالوصف لساني ولم يظهر مني التزين لمن لا يملك ضيري ولا نفعي فاطلت الفكر وصححت النظر واستعنت بالعلم لاقع على العلة التي فرقت بين محاسن وصفي وقبيح خبري في امتحاني ثم تدبرت ما يظهر من لساني فصح عندي ان اللسان مترجم القلب فوجدت اللسان يصف الحق فيحسن ويصف الصدق فيصيب ثم يمتحن الاخلاص بها فيجيد فتحيرت عند حسن هذا الوصف وبعد هذا الخبر وقلت ان كان لساني مترجماً عن قلبي فترجم بهذه المحاسن لم اشك ان ساكن قلبي الصدق وغامره الخوف ولولا

ذلك لترجم اللسان بخلاف ما قد ظهر منه من وصف البر والاحسان فاضطرتني العناية الى استرشاد (42v) العلم والمعرفة والاستعانة بدليل العقل فاسترشدتهم فدلوني على ان النفس تقتل من علمها ومعرفتها وتضطر الى دلالة تجعلها في كل ما هم به وجيها عند الناس ليعرفوا فضلها في علمها وحسن سيرتها في ادابها واذا وقع الامتحان الذي ينبغي ان يعمل بعملها ويتكلم فيه لله بما قدمت هواها واخرت عملها ورخيت بهواها فدلتني المعرفة بانها هي المُعَبِّرة عن نفسها بالصدق بالقول في غير مواطن الصدق وهي المحِقة عن نفسها ، التزهن في قولها والريا في عملها اخفي كثير ذلك منها على العارفين من المدعين المعرفة بانفسهم فما ظنك بالجاهلين بانفسهم وانما تصح معرفة ما وصفنا عند جابذة العالمين من العارفين بانفسهم عند تحقيق الامتحان فلا تعبر بجاسن وصف نفسك الصدق فاذا احتجت الى صدقها كذبت ولا تطمين الى صحة وصفها للحق فاذا احتجت الي قيامها بهِ عدلَت ولا تلتفين الي حسن وصفها للاخلاص فاذا اضطررت الي اخلاصها رَايت وتزينت ولا تغتر بوصفها البر والتقوي فاذا امتحنت برها وتقواها غدرت وفجرت ولا تقبلن منها دعوي الخوف فاذا افتقرت (43r) الي خوفها امنت وبطرت ولا تيقن بباطارعا الرضا والتوكل فاذا عارضها خوف الفقر دون (× ×) قنطت ويئست وان عارضها ايسر البلا سخطت وجزعت ولا يغرنك ما تُظهر لك من تواضعها واسترخا. اذنيها فاذا احتجت الي حقيقة الامتحان تكبرت وتجبرت يا مغرور ولا تقبلن منها دعواها الحلم وكلها في مواطن التزين فاذا افتقرت الى جلبها عند استماع ما يجاب به من قول حتى فيما مما يسخط منه سفهت وغضبت فان مدحت بباطل مع موافقة ذلك هواها اهتزت وَفرحت يا مغرور ولا تفرحن ببادرتها في اصطباغ المعروف والمبادرة في الخيرات فان لم تشكر على معروفها وتقرر لها احسانها غضبت وقطعت بك في كل حالٍ يحتاج فيه الى صدقها وخذلتك في كل اوانٍ يحتاج فيه الي اخلاصها واليستك في كل اوانٍ يحتاج الي شكرها للمنعم عليها فلا تكتفين الي محاسن وصفها للتزين وكبير عملها للريا ولكن انظر كيف تبطل محاسن وصفها بقبيح خبرها واَعلم انما تستخرج محاسن ما في القلوب من الصدق(43v) ومساوي ما في القلوب من الكذب في مواطن الامتحان فعندها تبدو فضايح

ما تحن به ضماير الانفس من شر ان كان فيها او خير ان كان عندها فنعير نفسك بميزان عقلك في مواطن الامتحان فحققه عليا واستحيي من دعواك الصدق وقد ظهر لك سبيل الريب منها وصح عندك مخرج الكذب من خالص ضميرها وليكن لك في الحق نصيب باقرارك عليها بكذبها واثباتك لها باطلها فتدبرت هذا الوصف من دلالات العلم والمعرفة وشهادة العقل لها بصدق ما دلا فوجدت الخير الثاني فيه وعلمت أن لو كان ساكن قلبي الصدق والتقوى او كان عامره الخوف والاخلاص لاعانوني عند اوان حاجتي اليهم فلما فقدتهم في مواطن الحاجة اليهم ظهر من قلبي عند اضطراري الى الخوف الامن وعند استعانتي بالصدق ظهر منه الكذب وعند فوزي الى الاخلاص ظهر منه التزين وعند استعانتي بالتواضع ظهر منه الكبر وعند حاجتي الى الحلم ظهر منه السفه وعند امانتي لطمعي ظهر منه الحرص والشره وفي اوان التودة وحسن (٤٤ب) النظر ظهرت مني العجلة والرعبة وفي اوان حسن الظن والثقة ظهر مني الاستبطا والقنوط وخوف الفقر وعند حسن الثناء والمدح بما ليس في ظهر مني السرور والرضا به عند الذم بسوء السيرة بما قد عرفته مني ظهر مني الغضب تسخطاً لما قيل في فصح عندي مع تصحيح هذا الوصف ان ساكن قلبي وعامره الريب والكذب وعلمت ان قلباً عامره الريب وساكنه الكذب ان الكذب والفجور والريب مجانب لليقين غير انه يجب على العبد فرضاً عليه ان يقر بالايمان ولا يجحده فيكون زياده في شره فعظمت عند تصحيح هذا الخبر مصيبتي وهذا حال فيه عظمت بليتي الا ان يتغمدني الله بجميل عفوه ولم ينقطع عند قبيح ما بدا لي من نفسي رجاي وعلمت ان الله تعالى اكرم من ان يزيد عباده بمعرفة او يمدهم بمعونة ثم يخزهم عند اوان حاجتهم اليه او ان يطلبه العبد ويضطر اليه ويحسن الظن به ثم يخلفه ظنه فسهل على ما بدا لي من قبيح امري وشرارة نفسي واحتيال ابليس لي في احوال وعلمت ان كيد الله عز ذكره (٤٤٣) انفذ من كيد ابليس في بني آدم وعلمت ان من تفضل على بموهوب معرفته وبهذا وصفي انه قادر على اصلاح فساد قلبي فلم ايس قال قلت فما تسهيله لك بمطلب الصدق قال اذ اظهر علي عيوب نفسي وكذبها واقررت به فقد سهل لي طريق مطلب الصدق قال قلت فما الذي يحول بينك

وبين الصدق اذ تركت درجته وقد عرفك معارج الكذب قال يحول بيني وبينه ترك الشكر مني له على ما عرفني من عيوب نفسي وكذبها قلت فما شكرك هذه النعمة الي قد حالت بينك وبين ان تنال درجة الصدق قال تركي الكذب في مواطن الامتحان قلت فان عجزت عن ذلك فبما استعين عليه قال بالصبر على مخالفة هواها فيه قلت فان لم اطق في مواطن الامتحان اذا هي تكلمت ان امنعها من التزين والكذب قال فاجنبها فيه من الكلام قلت فان قهرتني وتكلمتُ وندمتُ قال نفرض عليك ان تهرب بها من كل موطن تعلم يقيناً انها تتهرك فيه على الكذب والتزين قلت فان لم اصبر على ان اجنبها من هذه المواطن التي تقهرني (45ᵃ) فيها بالتزين والكذب قال فمن اجل غلبة حب الكذب عليك (×) بها محل الكذب والريا والتزين واعلم يقيناً ان بينك وبين الصدق عقبةَ الكذب ينبغي لك ان تقطعها قلت قد صح عندي فضل ما بين الدرجتين واني لا اصل الي ركوب درجة الصدق الا بتولي عن درجة الكذب ولكني قد رجعت مضطرًا الي معرفتي التي هي صلاح فساد القلب من بعد ان صح عندي الفساد ولم التفت الى عملي لانه قد صح عندي اي لا ادرك بتقويم عملي اصلاح فساد قلبي فرجعت ملتمساً من اين اتيت ومن اين ذهبت بفساد قلبي وما الذي ينفي عن القلب الكذب والريب فوجدته الخوف الصادق فصح عندي ان قلباً غامره الخوف الصادق ما للريب فيه مبيت ولا مقيل الا بالخطرات والوساوس من الشيطان ثم ينفيه الخوف عن مسكنه فلما صح عندي ذلك علمت ان الخوف اولًا يتفجر منه الخوف وطلبت العين التي يتفجر منها الخوف ما هي فوجدتها الشكر لله فلما صح عندي ان مخرج الخوف من الشكر علمت ان للشكر مجرًا يخرج منه الشكر وطلبت البحر الذي منه يخرج الشكر فوجدته (45ᵇ) اليقين فالتمست اليقين اولًا فلم اجده وطلبت مخرجه من اين هو فوجدت مخرجه من عند الله فانتهيت الى غاية الغايات فوجدت الله اول كل شي وخالق كل شي والدال على كل شي ووجدت الذي يتلوه وهو الدليل عليه الايمان به وهو اقرب الى اليقين من كل شي لانه من ايقن بالمنعم عليه شكره على نعمه فطلبت ادنى الاسباب الى الشكر فوجدت الخوف اقرب الى الشكر من كل شي لانه من شكر الله تعالى على نعمه خاف على زوال نعمته ومن

خافه على زوال نعمه جانب معصيته ومن جانب معصيته فقد سارع الي طاعته فاذا بشكر القلب اليقين والشكر والخوف تفر عن القلب الريب والكذب وخالفه الايمان وكان القلب منورًا باليقين مزينًا بالشكر معصومًا بالخوف مستعملًا بالرجا مشتاقًا الى ما به قد ايقن زاهدًا في كل ما هو دونه فاذا كان للقلب على ما وصفنا وجدت صاحبه ممسكًا عن وصف ما يعرف وذلك كله من فنه فاذا جات الخطرات التي تحركه لما فيه عند حقائق الامتحان (٤٦٣) ظهر ما في القلب من الصدق في اوانه ومن التقوى في اوانه ومن الخوف في اوانه ومن الاخلاص في اوانه ومن الشكر في اوانه ومن التواضع في امتحانه ومن قول الحق في مواطن امتحانه ومن حسن التوكل في اوانه ومن كراهيته للمدح وحسن الثنا وقلة محبته للرياسة والتعظيم في اوانه ومن حبه احتمال نفسه في اوانه وذلك كله كامن فيه فلما تبينت ما فساد القلب بالمنى الذي وصفنا كثر علي دعوي الصدق بعد معرفتي نفسي وقلت كيف بالجراة مني علي هذه الدعوى فدلني العمل على ان دعواك الصدق تاكل ما فاتك من الكذب فمنعه حربك على دعواك فصدقته قلت قد فهمت عنك ما وصفته من فساد العمل وذلك لان مخرجه من فساد القلب ثم ايستني من اصلاحه الا بالخوف الصادق ثم اخبرتني ان الخوف الصادق لا يكون الا من اليقين وقد علمت ان من اليقين ما هو اكثر منه ثم لا منتهى لعظمة الله فصف لي اقله فقد علمت ان باقله قد يدرك الادمي كل المنافع على قدره قال (٤٦٣) صدقت فاعلم ان اليقين نور يجعله الله تعالى في قلب عبده فيشاهد به القلب وامور الاخره كالمشاهد لها بالغيب عنها فيري ما هنالك من الجنة والنار وعظيم ملكوت السماوات برؤية نور القلب بل هو انفذ من رؤية الاعين لمشاهدة الدنيا ثم يرجع الى القلب بالشهادة على ما قد نفذ فيه نور قلبه فيملا القلب باقل ما فيه من اليقين نورًا ينفي عن القلب كل ظلمة فهو قول الله في كتابه او من كان ميتًا فاحييناه ليس يعني ميتة الاموات وذلك ان الله لم يرد ميتًا مات الي الدنيا ولكن ميتة الاحيا وهي الظلمة التي كانت في قلوبهم فانارهم الله باليقين فهي حياتها ومن اراد ان يتركه ميتًا وهو حي يمشي بين ظهراني الناس وهو عند الله وعند الموقنين الاحيا للظلمة التي في قلبه تركه الله في ظلمة لا يطالع بظلمة قلبه شيا من شواهد الاخره قد حالت الحجب بينه وبين

مطالعيا فهو يقول مـا يقول الموقنون ويصف صفاتهم والقلب مظلم لا نور له فليس لوصفه حلاوة ولا لاعماله نور فقال اوَ من (47ظ) كان ميتاً فاحييناه فهو الكافر والمنافق والجاهل فاخرج الكافر من كفره والمنافق من نفاقه والجاهل من جهله فهي حياتهم ثم قـال وجعل له نوراً يمشي به في الناس كمن مثله في الظلمات ليس بخارج منهـا افرايت من تركه الله في ظلمته. من يستطيع ان يخرجه منها الا الذي تركه فيها فاخبر الله تعالى انه ليس بخارج من الظلمة فقالت الجهلة ممن يَدعي الاستطاعة بل نحن نستطيع ان نخرج منها وقال الله تعـالى ليس بخارج منها حتما وادعي الادمي الجـاهل انه يستطيع حتما منه فلو علمَ المسكين انه انا صار لا يستطيع كثيرا بما تريد من احواله في دعواه الاستطاعة كثير من الاستطاعة كي يستطيع (ويلجا) الى الذي يملك ضره ونفعه في الطاعات وَالمعاصي ليعينه على ما لا يستطيع ونعود الى ذكر اليقين قال قايل اليقين اذا اوصل الى القلب يملا القلب نوراً وينفي عنـه كل الريب فيمتلي باقله القلب شكرا ومن الله تعالى خوفاً وذلك لان اليقين معرفة عظمة الله تعالى قدر عظمة الله وعظم قدر معرفة عظّم الله فلذلك يكون قدر (47ظ) الخوف من عظمة الله وبقدر كثرة الخوف لله يحتجز العبـد من معصية الله ويصدق في الاعمال من طاعة الله فاذا صح اليقين في القلب صح الخوف فيه وعمر خرابه فاذا قل الخوف خرب القلب وَقل عمرانه قال قلت فما عمران الخوف في القلب قـال الحزن الدائم والاعتبار بما يري والاختبار بما تسمع قلت فما خرابه قـال اذا لم يكن فيه ما وصفنا قلت فاذا لم يكن في القلب الخوف والحزن فما الذي يخلفه ويعمره قال الامن منه والسرور بالدنيا وَالفرح ومن الفرح والسرور تنتج القسوة والغفلة ومن بينهما ينتج العجب ومن العجب يخرج الكبر كقول النبي صلى الله عليه وسلم اخوف مـا اخاف عليكم شحاً مطاعاً وهوىً متبعاً واعجاب كل ذي راي برايه واذا سكن في القلب العجب ورثـه الكبر وكان عامره حينيذ حب التعظيم وحب الثنا وحب الرياسة والمدح فان لم يفعل ذلك به انتفخت اوداجه واحمر حماليق عينيه غضباً وذلك محض الكبر قلت فاذا صح القلب بتصحيح الخوف فيه صحت الاعمال قال فما ظنك بالدابة اجهدها (48و) قايدها وحثها سايقها تُقصر في السير طاقتها ومجهودها قلت لا قال فلذلك لا

يستكن في هذه النفس المعيوبه اذ افادها الحق وساقها الخوف الصادق انها لا تقصر في اعمال الطاعات بالاستقامة خوف العاقبة فانظر متى يخرج الامن والاستهانة من قلبك فكيف يوجوب الطاعات فيه ان العقوبات تعجلت مع الوثوب على المعاصي لاقصرنا عن المعاصي ولاستربنا حسن السيرة من الاخلاق والاداب لامور الدنيا وجدت بنا الاستقامة لاعمال الاخرة ولكن العقوبات تاخرت فاستربنا قبح السيرة من الاخلاق والاداب لامور الدنيا ففقدنا الخوف وتعد بنا الامن والاجتهاد عن استقامة اعمال الاخرة ولكن من ثقة منا بصبرنا على وعيده وعقابه لبسنا ثوب الاستهانة ولكن من قلة يقيننا انما حذروا من عقابه فانا لله وانا اليه راجعون وقال قايل متعنا الله واياكم بالنعمة والعافية ومن علينا وعليكم بشكر يجلب المزيد ووفقنا واياكم لامتياز الحكمة والغنم ولايثار المبادرة على حسن الشكر منا عليه انى للعناية بنفسي ومن اعني (48v) به صرفت ما علمت لاختبر به ما جهلت فلم اجد احبط للاعمال المستورة ولا افسد للقلوب الجامدة ولا اضر بالحكمة البالغة ولا اجمع في هلكة العبد المريد ولا ادوم على اضرار الموفق ولا ابعد عن الانصاف ولا اقرب من الجور في الحكم ولا الزم لحجة العجب ولا اثر لجلب الهوي ولا اجهل لاصابة الحق ولا اعمل بالريا والتزين ولا ابرك لخالص النصح ولا اعمل بموافقة الهوى ولا اشد من (كلمة ناقصة من قلم الناسخ) سخطاً له اذا هو خالف منه الهوى ولا ابعد من حسن السيرة ولا اقرب من قبحها ولا احسن ظاهراً ولا اقبح باطناً من غفلة الرجل عن نفسه وقلة معرفته بها سيما ان كان عاقلاً مريداً فاجابته نفسه حينئذ الى احتمال مؤن الطاعات او عالماً مودبا فادرك بعلمه فضيلة لم تكن نفسه باملها ولا يبلغها تلك من ملك الدنيا عظم نفسه حينئذ ترصده ارصاد تُصي له اصبا السبع في المكان الخفي كي تنال حظها منه في جهله بها فتثب عليه وثبة تملكه بهواها وتاسره بموافقتها فحينئذ (×) العبد في جهله بها وينشط (49r) في مساعدتها وان كان يدعى انه لا يثق بها فلا يغضب الا لها ولا يرضى الا لها ولا يحتمل من الاعمال الا ما وافق هواها وان كان فيه خلاف الحق ومع ذلك يفقد من مثله الخوف الا بالدعوى ويقل منه الخشوع والحيا ويكثر فيه التزين والريا وذلك غفلة العبد عن نفسه وجهله بها ويظهر منه عند ذلك الرجا الكاذب والخوف الكاذب ويحسن ظاهره

وكلامه ويفسد ويقبح باطنه وهمته واشارة ذلك في مثله ان يقل الايضاف من نفسه لغيره ويلتمس التعصب لنفسه من غيره انه من لم يعرف نفسه فهو من استقامة نفسه في اعوجاج ومن دنياه على قبح وفساد ومن دينه على غرور واني استرشدت العلم والعقل ان يقفاني على معرفتي بنفسي وبماذا اختلبه فارشداني بان العبد لا يصل الى معرفة نفسه الا بصدق الخوف واستدراك ما مضى من سيء اعماله السالفة واصراره على مساويه والمقام عليها فقلت اما ما مضى من الاساءة فان استدركها فلعله ان يتعرف بحتها واما المساوى التي هو مقيم عليها فقد (49ᵛ) عازه بتعرفتها قال انا عازه معرفتها لجهله بعيوب نفسه ولا يتلافه بها قال قلت فكيف معرفتها عيوبها فانه قد قيل ان الله تعالى اذا اراد لعبد خيرًا عرفه عيوب نفسه فالنفس هل تتفرد بعيوب دون العبد وهل لها من عيوب غير العيوب الظاهرة من المعاصي كالفجور والسرق وشرب الخمر والغيبة وما شاكل ذلك مما يظهر للمخلوقين قال لها معاصي باطنه تخفى على العبد وعلى المخلوقين فادناها اضر على العبد من النظام من المعاصي الظاهرة قل قلت ثبت لي علم ذلك في التنزيل او في السنة او في الآثار قال ان كان مقنعك خمسون حجة والا زدتك قلت خمس من خمسين قال الم تسمع قول الله تعالى ان النفس لامارة بالسوء وقوله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى رفي قصة ولد آدم فطوعت له نفسه قتل اخيه فقتله قال بل سولت لكم انفسكم امرًا فصبر جميل وقال ما خطبك يا سامري الى قوله سولت لي نفسي وقال النبي صلى الله عليه وسلم رجعتم من الجهاد (50ʳ) الاصغر الى الجهاد الاكبر مجاهدة النفوس وقال رجل ما افضل الجهاد قال مجاهدتك نفسك وهواك ويقال اكل شي نفس ونفس النفس الهوى ونفس الهوى الشهوات وقال الحسن حادثو هذه القلوب بذكر الله فانها سريعة الدثور واقدعوا هذه الانفس فانها طلعة وقال يونس بن عبيد الي وحدث نفسي تحمل لي مرونة الصوم في الحر الشديد بالبصيرة ولا تحتمل لي ترك كلمة لا يعنيها وقال اوحى الله تعالى الى داود عليه السلام يا داود عاد نفسك فيّ ودني بعداوتها وكان النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه يتعوذون بالله من شرور انفسهم فان النفس مطبوعة على الميل الى حب هواها ما لم يحفزها الخوف وقد حرم الله تعالى هواها في الكتاب والسنة ويحسبك من معرفتك

بشرها ان الله تعالى جعل هواها ضد الحق وهي قابلة من هواها قال الله عز ذكره يا داود انا جعلناك خليفة في الارض فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى فيضلك عن سبيل الله وقال امير المومنين عليه السلام (٥٠٣) اخوف ما اخاف عليكم طول الامل واتباع الهوى فاما طول الامل فينسي الاخرة واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وقال قايل اخاف عليكم بلايا شحاً مطاعاً وهوىً متبعاً واعجاب المر بنفسه . قلت فالان ارجع مضطراً الى معرفة النفس وعيوبها اذ كنت لا اسلم عليها في اعمال الشر وارجع مضطراً الى علم معنى قول (سبعين؟) اذا عرف العبد نفسه لم يضره ما قيل فيه من ذم وما عمل من اعمال الخير سراً وجهراً وقد سمعتك تقول كل ما لا يضر فهو ينفع فما اري من العلم بعد العمل اعود نفعاً على العبد من معرفته بنفسه فاشرح لي من ذلك ما يرجع بي الى النفع في اعمالي ويبصرني فساد اعمالي وصلاحها قال ما ازال تعقل ما سالت عنه لقد سالت عن اصل الخير والشر وفروعهما ما ظهر منها وما بطن ما يعقل منه وما يجهل وسالت عن علم لا يحتمل اليوم ومن احتمله فبعبارة القول منه فقط والعجز عن احتماله للعمل وذلك ان فيه علم الصبر والمكروه والتورع عن ظاهر الشر وباطنه واحتمال ظاهر الخير وباطنه بمعنى حقيقة (٥١٤) الصدق في القول والاخلاص في العمل وهو التوبة النصوح والخوف الباطن والحزن الدايم والفكر في المعاد وهيهات ان يصل العبد الى معرفة عيوب نفسه الا بعقل وعلم غزير وبمعرفة شافية وحكمة بالغة وبصيرة ثاقبة يعرفونه ان فيه خالص الدين وقال الله تعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم قل الله اعبد مخلصاً له ديني فلا تكبرن عليك الان اذ سالت عن الامر العظيم ان رجعت عليك المسالة بالجواب العظيم والوصف الشديد فانك لو علمت ما عنه سالت لاعددت لرجوع الجواب جلباب الصبر واحتمال اعظم المونة لجزيل الثواب والمعرفة النفس تفسير بكثر لا يمكن المستمع معرفة ذلك الا بالايجاز الا من قدم فراغ القلب له والنظر فيه ومراجعة السوال عنه فاني وجدت تاسيس ابن ادم على تاسيس التجارب فمن اجل ذلك ركب فيه ما ركب فيه من الاداة لدفع شر ما سلط عليه من العدو الا تري انه يقول ان الشيطان لكم عدو فاتخذوه عدواً فاعقل عن الله تعالى ما حذرك من عداوتك واعلم ان ارادة ابليس وسلاحه الذي يصل (٥١٣)

به الي الظفر بك هو آثر الاشيا عندك وهو هواك واعلم ان محبتك للطاعة المحاربة لعدوك والمجاهدة لنفسك والمخالفة لهواك سيا اذا كانت نفسك موافقة لهواها وكان هواك سهم ابليس المسموم به يصل الي قلبك وهو كلام ان فرعناه تفنن وتفرع فكثر ومعرفة نوع واحد من الاصول التي يستدل بها على الفروع انقل على ابليس من معرفة الف مسالة يحقق ذلك قول ابي هريرة لباب من العلم اصلح به فساد قلبي وفساد قلب من ياوي الي احب الي من صلاة حول مجرورة وصيام حول مبرور لان فساد الاعمال كلها انما يوتي العبد فيها من جهة بفساد قلبه ومصلحة فساد قلبه ولو عرف فساد قلبه من اين اتى لعرف صلاحه من اين يوتى اعلم الان ان معرفة علم النفس علم صغير وانه موجود وان سمعه من يدعي عقلًا انه بعقله فان عقله في الظاهر انه يصدق به في الباطن او ان اقربه في المشاهد انه يقربه في الوحدة كلا انه اعز من ذلك والذي يدل على غيره انه قد صح مثل قول سفيان انه من عرف نفسه لم يضره (52ظ) ما قيل فيه من خير او شر فاعلم علمًا غير ذي شك انه اذا لم يضره انه قد نفعه فما ظنك الان برجل يبلغ في العلم درجة ينفعه ما يضر غيره ولا اعلم عالمًا ولا عابدًا على وجه الارض ممن نعرفه الان وهو يضره ما قيل فيه من خير او شر ان مدح بخير فتنه ذلك المدح فضره وان مدح بشر فتنه فضره المدح وان ذم بحق احزنه وفتنه فضره الذم فاما من لا يعرف فلا يقدر على ان يحيى فيجوز في الحكم ذلك ليعلم اني لا اعرف من يعرف نفسه ولا اعرف من يعقل كيف ينبغي له ان يعرف نفسه لا ولا اعرف من ان اخترته بقيله او بفعله فمن ذلك ضرنا ما قيل فينا من خير او شر والله المستعان على اغماضنا وعلى قلة هدايتنا لمعرفته وان وصف معرفة النفس عندي اليوم لخطر عظيم عند من يدعي العقل والمعرفة والعمل قال ابن المبارك :

تقرّب الحق حتى وصف خطر عند الحليم وعند العالم المعتبر

وقد صح عندي انه من لم يعرف نفسه فهو من دينه على غرر ومن سيره دنياه على افتح السير واعلم انه من ضره ما قيل فيه من خير او شر في سر او علانية فهو يضره ما عمل من (52و) اعمال الخير او الشر وكل هذا لا يوجد الا بمعرفة الرجل نفسه واني لما تدبرت دلالات العلم والعلم لا تقع على معرفة نفسي اصبت وصفي

ووصف من اعرف من اهل زماني ان قد ظهر من اهل زماني الوحشة والتقاطع والتدابر والتباين والحسد لامور الدنيا والغفلة والتسويف لامور الاخرة فاستوحشت لذلك وسآ ظني واني في طول الفكرة فيه حتى غلب على همه فوجدت دلالات العلم ونظاير الحكمة ونطن القلوب قد نعوا الينا ازمنة الخير وذكرو ادبار دولته وحذرونا وانذرونا هجوم الشر واقبال دولته واني لاري زماناً قد استدار اهله ودارت رحاوه بالشر وغلبة الهوى فرايت الجاهلية من اهل الدين واهل زماني يمن اعرف قد تباغضت وتنافرت فالقلوب منهم قد اختلفت والاهوآ فيهم قد تفرقت وبعضها من بعض قد تبرات والعلما منه قد فتنت والى الدنيا قد ركنت وقراوها قد تحيرت ولدنياها قد اثرت وعلى ذهبها وفضتها قد حرصت وعن اخرتها قد غفلت والقلوب منها قد فسدت وشكرت (٥٣٦) وعبادها قد جهلت فتعظمت وتكبرت والعهود منهم مرحت والامانة فيهم قد قلت وفقدت والعقول منهم قد نقصت واهواوهم عليهم قد غلبت والاحلام فيهم قد غربت والمروات والاداب منهم قد ذهبت والسكينة والوقار منهم قد قلت والجفا والقسوة والوحشة بينهم قد ظهرت وبعضهم لبعض على المداهنة قد احتملت وذلك اني وجدت الدنيا قد سقت اهلها من حبها كاساً صرفاً سرقت له عقولهم وابدت فيه هواهم فعادوا الى هذا الوصف فلا تسالن عما وراه فلقوس الهوى بموافقة النفوس في إعراض القلوب انفذ سهاماً من دلالات العقول ولاصابة الحق مخالفة في اهداف النفوس يحقق ذلك قول ابن مسعود انتم اليوم في زمان الحق فيه قايده الهوى وسياتي بعدكم زمان يقود الهوى فيه اعمال الحق وقال ابن عباس رضي الله عنه :

وما الناس بالناس الذين عهدتهم ... وما الدار بالدار التي كنت اعرف

وسمع صوت حين قتل عمر رضي الله عنه :

ليبك على الاسلام من كان باكياً ... فقد اوشكو هلكاً وليسو على العهد
وادبرت الدنيا وادبر خيرها ... وقد ملها من كان يوقن بالوعد

(٥٣٧) فاعقل متى قيل هذا فاني وجدت لهذه الانفس الامارة بالسو حكومات بجور خفية يخفى اكثر ذلك من المرء عن نفسه فضلاً عن ان يتعرفه منها حتى ان الكلمة مما يزجها ويوافق هواها ويخالف الحق به ليستخرجها وان الغضبة لتظهر كبرها فان المطمع الكاذب ليمحوا ورعها

ويبطل تقواها وان الاعمال الظاهرة لباساً يعرف به اهلها اذ كانوا صادقين او يقصدونه اذا كانوا كاذبين وان اعمال الجوارح تصححها ضماير القلوب او تفسدها فان القلوب مهيمنة على الجوارح واعلم انا وافقنا الصالح من الماضين في اعمال الجوارح وخالفناهم بالهم والقلوب من الخوف فنفرت عند الاحزان الا بالتكلف وحزن التكلف لا ينبت او يتصرم ولم يعقل التواضع الا باظهار السيما في تقصير الثياب وجف الشوارب والهياه في اللباس فتحابينا في الالسن المرائقة على المداهنة وتباغضنا بالقلوب لاختلاف القلوب وعادي بعضنا بعضا على المصادقة والف بعضنا بعضاً على المباينة في العشرة فتنافرت القلوب ووقعت فيها الوحشة (٥٤٢) فيهانا سيما الكاذبين تبينه فينا الصادقون فاصبحنا مع قبح الوصف وسماجة هذه الآداب لا نتساهل خروجاً عن بعض ولا دخولاً في زيادة فما تلقى منا الا ذاماً لغيره مذموماً عند غيره مستوحشاً منه غيره غير واثق بغيره ولا هو موثوق عند غيره الا مع مرافقة الهوى على الغش والادهان لا نجد صديقاً فنتاسى به ونقتدي ولا خايفاً فيلزمنا الخوف ولا محزوناً بعلم وعقل فبقينا حيارى نطلب الصدق وما اليه سبيل افتعلم يا عاقل وصف من هذا هذا وصف عيون اهل زمانك من مقريهم وعلمايهم وعبادهم والمدعين المعقول منهم مشتهرين في رضاهم متكبرين عند خلاف اهوايهم اهل سنة. وغلو وجهالة عند غضبهم اهل حرص ورغبة ودناءة نفرس عند اطماعهم حبهم بالمصافحة بالايدي ومودتهم مكاشرة عند التلاقي وفي القلوب داء دفين صفة اخلاق المنافقين قال صديقه رضي الله عنه كنا نعرف المنافقين على عهد النبي صلى الله عليه وسلم اذا لقونا بدأونا بالمصافحة بالايدي والمكاشرة (٥٤٣) فاذا مضينا همزو لنا ولمزونا وذلك اني وجدت من اعرف من اهل زماني متفقون بالالسن يامرون به ما وافق ذلك اهواء باطلة فيما خالف اهوانا واحتفون للزهادة في الدنيا بالالسن عاملون فيها بالحرص والرغبة بالجوارح والقلوب يدفعها عنا في الظاهر بالقول ويجترها الينا بالايدي والارجل في الباطن فبدلنا الخوف من اهوال الاخرة خوف الفقر قبل نزوله وبدلنا مكان الصدق في الاعمال جزيل الثواب من الله التزين عند خلقه ليعظموه ويقبلوا منا ويحسنو غلينا الينا فصيرنا مكان الشكر لله على نعمه وجميل ستره طلب الشكر من المخلوقين فاحببنا تعجيل ثواب اعمالنا

من المخلوقين في الدنيا ونزعم بانا نلتمس ثوابها من الله في الاخرة وقد حرم الله ذلك علي خلقه فطلبنا الصدق بالمنا وبالاخلاق الدنية وبالكذب في القلب فهذه صفة اهل زماننا فاعلمهم مستحوذ عليه هواه واعقلهم حزين مجانب لعلمه واحلمهم يسفه فيما يحلم عنه الصبي وابلغهم في منطقه متأول واصفاهم (55أ) بالاستماع يرصدك الغوايل وانفذهم رايا يعمى عن عيوب نفسه واشدهم اجتهادا مفترن معجب واثبتهم عقلا جاير عن محجة الحق متمسك برشا الضلالة واكملهم بصيرة عاجز عن العمل ببصيرته وجاهلنا ذيب مختلس مستصغر لمن ليس في درجته مستدرج من حيث لا يعلم وعابدنا جبار لا يكلم فقد احاط بنا الجهل ونحن لا نعلم ميبات ما ابعدك وعظم ما ترى وكل من يرى من النسك بعري الاسلام قال ابن المبارك :

… تغرب الحق حتى ما له علم   يؤتى اليه ولا يرجى له احد

وقال ايضاً : تغرب الحق حتى وصفه خطر عند الحكيم وعند العالم الخبر

فاذا كنت في زمان وصف الحق فيه خطر عند من يدعي العلم فما ظنك بمعرفته والعلم به فانت في بحر تنطرب عليك امواجه فسابحهم لم يثبت حتى يعرف ومن لا سباحة له فهو راسب فاليوم طالب النسك وهيات وكيف له بالتمني فيه والتسويف وان كان ياتيه من غير وجهه وكيف له ان كان عالما بصيرا عازما صابرا (55ب) زكياً فطناً ان يقوم علي فطام ستين سنة او خمسين سنة قد احاط بسويدا قلبه فاشتد عليه عظمه ونبت عليه لحمه وشاب فيه اصداغه وقرح فيه نابه ثم هم بالهوينا وقلة المعرفة والصبر يريده الان فان كان يريده فليحسر عن ذراعيه وليشمر عن ساقيه وليلج بابه وليعض على خيار الضمير وليجد في الطلب ان كان راغباً في الجنة وهارباً من النار ومحباً لله تعالى وليتأهب وليتدرع فان مباشرة الف بتدجج يصحرون له ايسر من واحد قد كمن له لا يدري من اي وجه يهجم عليه واعلم ان هذا كتاب لا يعقله عاقله الا عقل عباده ولا يقبله من سمعه الا قبول تعجب واقراره بلسانه انه الحق ومن يريده ويجهله اكثر فاما من يريده للعمل فلا اعرفه وانما رايته علماً مهجوراً لا يقبل ومن قبله لا يعقله ومن قبله وعقله فغايته المباهاة به فلقد هممت بتركه لانه ليس من علم زمانك ولا حاجة لهم به لانه علم يرد باهله الي مخالفة هوى

انفسهم ومجاهديها والخلق الا من عصم الله (56ظ) دعايتهم اليوم من العلم والعبادة هوي انفسهم ونسأل الله عفوه وعافيته والمعونة منه تفضيلاً ورحمةً بنا وقال لو ان اهل الثغر غزو كلهم وقاموا صفوفاً ها هنا يريدون خراب هذا الدين لرايت الحزن ها هنا لصلاح النفس اوجب على الرجل من الحرب في فسادها يريدون ثم قال ارايت لو كان ابو بكر الصديق رضي الله عنه اميراً والناس كلهم مثل عمر رضي الله عنه وانت علي غير ما ينبغي ما فعل صلاحهم بفسادك الم تكن على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وابي بكر وعمر رضي الله عنهما وزمانهم قوم لم تنفعهم بركة النبي صلي الله عليه وسلم ولا صلاح ابي بكر وعمر وزمانهم ثم قال اذا لم ينفعهم صلاح اوليك فما يغنيك اليوم صلاح غيرك ثم قال عد انك قمت وجهدت علي ان اقمت الناس على حد كما ينبغي الخادم الصغير والكبير ولم يتم لنفسك فما تغنيك اقامتهم علي الحد او ليس العجب تركتهم نفسك وهي اعز الانفس عليك واقبلت علي هم غيرك او ليس هذا العجب وقال انظر (56ظ) زمان النبي صلي الله عليه وسلم اموالهم ونفقاتهم وتوهم وارح النفقة في ذلك الزمان (ربما اسقط الناسخ بعض الكلمات في هذه الجملة) كان يرفع صاحبه الي السماء حياً في المثل لانه كان اموالهم واخبارهم ونفقاتهم ظاهرة وكان في ذلك الزمان الفقير خيراً من الغني فكيف ترى اليوم حيث فسدت الاموال والانفس والزمان والنية ثم قال لا اعلم اليوم شياء خيراً من الفقر حتى لا يبلغ شي من اعمال البر النافلة مثل الحج والغزو وغير ذلك . ثم قال ارايت لو ان رجلاً قام ها هنا من خيار هذه الامة وآخر من شرار هذه الامة فتطاول هذا الخير علي هذا الرجل السوء فما يغنيه خيره وعبادته ولو كان قد عبد الله ماية سنة فاذا لم تستتم للخير ان يتطاول على الرجل السوء فكيف ترى حال من يتطاول على من هو خير منه افره وقد بلغنا ان ثلثة اشيا تقسي القلب كثرة الكلام في غير ذات الله تعالى والذنوب اذا حمل بعضها على بعض وملء البطن من الطعام وقال احفظ لسانك ولا تقولن الا حقا واسكت (57ظ) فانك اذا فعلت ذلك ادخلك في اصناف الخير والحمد لله وحده وصلى الله على سيدنا محمد واله اجمعين وهو حسبي ونعم الوكيل . بلغ مقابلة بحمد الله .

الخلاصة

هذه هي المخطوطة القيمة التي نعزيها الى المحاسبي. وقد نفي بوعدنا فنقدم للقارئ ازائية نصوص هذا الصوفي المعروفة التي نشرت من كتاب الرعاية ومخطوطنا فندلّل بذلك على صحّة قولنا. واننا نلجأ الى هذه الطريقة من مقابلة النصوص لأننا لم نجد، عبر التاريخ، من يذكر هذا التأليف ولا من يعزيه الى المحاسبي، كما قدّمنا.

لن يترب عن مطالع كتاب الرعاية ومخطوطنا أن ما بين المؤلفين من الشبه، إن في الافكار او في انتقاء المفردات للتعبير عنها وإن في تركيب الجمل او في عناوين الفصول نفسها، لحجّة كافية وبرهان قاطع على صحة ما تقدّم. فلا يستطيع المنقّب الّا الرضوخ امام هذا التقارب والشبه ولسان حاله يردّد: المؤلّف واحد.

وسوف نرى في الازائية التي سننشرها ان الاغلاط النحوية هي هي في المؤلّفين، مما يدلّ ايضاً على قدم المخطوطتين، على ثقافة الناسخ الضئيلة او على سهو في الأصل.

ولكنّ ما يوقفنا في هذا الصدد هو ترديد بعض الافكار الاساسية التي شاد عليها المحاسبي البناء الروحي. فلا تقرّب من الله ولا وصول اليه الّا بقطع الرياء والحذر منه، الّا بقلع العجب بالرأي والقيام باعمال الطاعة. واننا لا نجد عنده تحليلًا دقيقًا للوصال. فقد ترك لمن سيليه من الصوفيين، ابن الفارض وغيره، ان يقوموا بتلك المهمة. احبّ المحاسبي أن يوطّد اساس الحياة الروحية، وعلى هذا الاساس يستطيع غيره تجميل البناء وتوسيعه.

أوَ نقول اذًا ان مخطوطنا ليس الّا ملخّص كتاب الرعاية خطّته يد تلميذ معجب بافكار معلّمه. ولِمَ لا نقول ان المحاسبي نفسه احبّ ان يلخّص لتلاميذه في مؤلّف محدود الارجاء فكرته في الحياة الروحية ويزيد عليه ما رأى من الخير زيادته. فان تكلّم مرّتين في كتاب الرعاية عن الصدق وقلب الصادق فهو يُعيد الكرّة هنا ويتوسّع بالفكرة الى حدّ نرى من خلاله ان مخطوطنا ليس ذلك الملخّص ولكنه مؤلّف جديد لم يكن معروفاً الى اليوم.

ليس للمؤلّف ان يُبدع في كل كتاب تخطّه يده افكارًا جديدة فاذا اودع الواحد منها عصارة دماغه والكثير من حدسه والنقط الاساسية لبناء هيكل تفكيره، فلا بأس اذا توسّع في كتبه التالية بنقطة من تلك النقاط ذات فائدة وموضحة بعض المبادئ. فهكذا صنع المحاسبي ونجح.

واذا لحنا الى التقارب الكبير بين كتاب الرعاية ومخطوطنا فلا نستطيع القول نفسه عن كتاب التوهم . فلم يكن في نية المحاسبي في كتابه هذا الاخير ان يعرض افكارا روحية بل احبّ ان يصف فيه ما يعتري الانسان من الرهبة والوجل في يوم الحشر والنشر والحياة الباقية مع ما هنالك من صور خيالية استسلم اليها المفسرون . فلا غروَ اذًا ان تكون نصوص المؤلفين بعيدة عن بعضها في مفرداتها وافكارها .

٥

لقد توصل المحاسبي في تحليله الطرق التي على المريد ان يسلكها إلى أن يُصوِّر له ، بدقة وصف وتمييز صافٍ بين التشعبات العديدة التي يُخاف ان يتتبعها وتُقصيه عن الكمال ، تلك الخلوة الاولية الضرورية والاجتهاد في السعي وراءها . ولئن راح المريد يسير نحو الله بضمير صادق فعليه ان يعلم أن كل درجة وكل منزلة من درجات العابدين تتطلب منه زهدًا وتخليًا كاملًا عن الدنيا وزيادةً في التقوى اي في الخوف والرجاء . اذ لا يتوصل المريد الى الله الا عن طريق الاستدراج اذ يرافقه الصمت ومخالفة الهوى . ولكن العقبة التي توقف المريد في طريقه نحو الكمال هي الرياء وحبّ الترأس والعظمة فلذلك اخذ المحاسبي على عاتقه أن يصوّر الرياء والمرائي في صورة تولد الاشمئزاز في نفس المريد وحب التخلص منه.

ولكن ماذا ينفع المريد إن تخلص من الدنيا وزهد في ملذاتها ، اذا لم يعرف الطريق للوصول الى هدفه وغايته ؟ فبعد ان يكون المحاسبي توقف مليًا عند السلبيات يأخذ في تصوير الايجابيات ـ وهذا هو الجديد في هذا المخطوط ـ في تصوير الصدق وصفا . النية وقوة الثقة والرجاء بالله وكيف تقوّي هذه الفضائل المريدَ على التخلص من المعاصي والسيئات وتقوده الى القيام بما يقرّبه من الله ، الى عمل الحسنات وما يتشعب منها .

هناك صفحات في المخطوط علينا ان ننسخها هنا بكاملها ، اذ لا نقوى على اختصارها ، فكل فقرة وكل جملة اصلية في تطوّر المعنى وفي التعبير الوافي عن الفكرة الاساسية . وهذا ما حدا بنا الى الوقوف عند هذا الحدّ من التحليل طالبين الى القارئ ان يتأمل فكرة المؤلف دون وسيط .

٥

واليك بعض تلك النصوص المحكى عنها . وقد يطول ذكرها اذا احببنا

ان نذكرها كلها فنقتصر على ذكر بعضها : فالارقام تدلّ على صفحات نشرة مرغريت سميث[1] لكتاب الرعاية وعلى ورقات المخطوط كما بدت في نشرتنا كتاب الخلوة والتنقّل في العبادة ودرجات العابدين :

كتاب الرعاية	كتاب الخلوة والتنقّل في العبادة ...
فاستوحشوا حين استأنس الناس استيحاشاً من الخلائق واستيناساً بهم فهذه مواريث التقوى لانها اساس العمل واصل الطاعة وهي اول منزلة العابدين ، ص ٧	درجات العابدين 1r
فالتقوى اول منزلة العابدين ، ص ٩	درجات العابدين 1r
	حالات مختلفة وطبقات متبدلات 22v
ونحن لا يأتي علينا يوم الا جددنا فيه ذنوباً لم تكن من قبل نضيفها الى ما خلا من الذنوب بالامس من ذنوب الجوارح وذنوب الضمير من الكبر والحسد والشماتة وسوء الظن والعجب والريا وغير ذلك ، ص ١١	وجميع من ذكرنا من المستدرجين لا يخلون من العُجب والريا 7r
فاصل الطاعة الورع واصل الورع التقوى واصل التقوى محاسبة النفس واصل محاسبة النفس الخوف والرجاء والدليل على محاسبة النفس العلم بما تعبد الله ، ص ١٢	راجع 33v
انما الاعمال بالنيّة ، ص ١٣	راجع 24v, 25r
الكيّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، ص ٨٤	فنظرت من ارجا الناس للرحمة فاذا هو المقبل على طلب الاخرة بالعبادة والزهد 40r
كلما ذكر ما كان فيه من ذنوبه هاج خوفه وغلب همه وطال حزنه ، ص ٢٠	باب الخوف والرجاء 30r
ويتحول به عن خطاياه وذنوبه الخوف والرجاء لربه ، ص ٢١	باب التمييز بين الخوف والرجا 17v

[1] Kitāb al-Riʿāya liḥuqūq Allāh, by Abū ʿAbdallah Ḥārith ibn Asad al-Muḥāsibī. — edited by Margaret Smith, M.A.D. Lit. Coll. « E.J.W. Gibb Memorial ». New Series, XV, Luzac 1940. London. XIX — 343 pp.

وانما جعل الجزاء من العقاب والثواب للرهبة والرغبة من الله تعالى ، ص ٢٣	راجع ما بعد
فاخبر انهم لما رغبوا ورهبوا ، ص٢٣	راجع ما بعد
فاذا اعمل قلبه بالفكر بالتخويف لما خوّفه ربّه جلّ وعزّ لم يهيج منه الخوف سريعاً لطول غفلته ، ص ٣٠	فلا نلقاه وان كان نال منها الّا مستمرًا خوفاً زايلًا منها 19r
ولا يهيج الخوف ، ص ٣٠	بنع الحواس عن الاخبار التي فيها تهيج القلوب 2v
وناجاه بقلب راغب راهب ، ص ٣٤	وقف على ذلالتها من الترغيب والترهيب 4v
جهالة ، ص ٢٤	وما اكثر حاجتك الى جهالة الناس بك 28r
	اهل سفه وغلو وجهالة 54r
النوافل ، الفريضة ، المكر ، الطاعة ، الرياء ، قصر الامل ، اهل الشقاوة والمداوة ، الجوارح ، قبول الخطرة ، النيّة ، مراتب العباد ، الخوف ، الرجاء ، التزيّن . . .	هذه المفردات غيرها في كل صفحة من صفحات المخطوطتين .

ــــ

واذا نوّهنا الى بعض الاغلاط النحويّة فاننا نعزيها ، كما قدّمنا ، الى السهو. وهناك بعض الامثال : فكل ما مضى منهم يوم . . . او ليلة (1v) ، وفكرهم مدبرة (2r) ، وليس فيها نوبةً (34v) الخ . . .

وهناك عادة للناسخ ، يكتب الافعال في المخاطب الجمع بدون الف اخيرة : فطنو ، وجدو ، وليسو . . . ومرّات يزيدها : اوتوا (8v) ومرات يضعها في المخاطب المفرد : يزكوا (2r) ، يخلوا (3r) ، يرجوا (18v) .

ومن طالع المخطوط وقف على بعض هذه الهنات بسهولة . فكفى .

ــــ

هذا ما لنا ان نقوله في كتاب الخلوة للمحاسبي ولعلّنا وفينا بوعدنا تاركين للقارئ ان يستنتج ما له ان يستنتجه وآملين ان نكون ساعدنا ولو قليلًا على معرفة المحاسبي والدخول في نفسانية ذلك النفساني الكبير .

معجم العلائلي (تتمة)

بقلم الاستاذ منصور ابي صالح

٦

في الحقيقة والمجاز والشواهد والفروق وسواها

اشرنا في صدر هذا البحث (المشرق سنة ٩٥٤ ص. ٦٩٩) الى عدة قواعد استهدفها المؤلف في « المعجم » ابتغاء الدقة والايضاح فنعم الخطة . الّا ان السر في مدى التوفيق بسلامة التطبيق ، فحق علينا الالمام بهذه التفاريق سراعاً باشارات مقتضبة ، تاركين للشيخ النظر بها والعمل بما يرتضيه منها .

١ً – في الحقيقة والمجاز

مثال اول – قال في مقدمة مادة « ابّ » (ص ٢٦ طبعة الاولى) .

«– و(مجازاً من الاخضرار) اشتقّ منه للحنين الى الوطن بلاحظ ان المتغرب مثله كمثل اليبس بداخله الحنين يترعرع ويخضر ويتجدد» . . . .

وفي ظننا اننا اثبتنا بما فيه الكفاية والى حدّ اليقين (المشرق سنة ٥٤ ص٧٠٦) ان « ابّ » معناها حرّك وان « ابّ الى وطنه » معناه تحرك قلبه اليه حنيناً .

بناء عليه لم تكن مقدمة مادة « ابّ » الا شعراً نفيساً مبعثه ذكاء فوّار الى خيال خصب . امّا ان يكون علماً يقيناً فلا دليل عليه ولا اسناد فيه .

مثال ثانٍ – قال في مادة « أبَت » (ص ٢٨ طبعة اولى) .

(و «مجازاً» يسوغ ان تقول : ابت الممثل قام باداء دوره في حرارة ، نادية للعبارة الفرنسية (Bruler les planches (acteur .

والذي نفهمه من هذه العبارة ان الممثل كان سريع الحركة شديدها لبقاً بالاداء حتى كأنه يلهب اخشاب الملعب او يبعثها حيّة ومنه تنبعث الحرارة في الحضور المشاهدين .

وليس لأبَت عندنا مثل هذا المعنى (راجع المشرق ص ٨٣ سنة ٩٥٥) بل معناها انقطاع الحركة (عبارة المعاجم : ابت اليوم سكنت ريحه) فباسناد انقطاع الحركة الى اليوم ينشأ اشتداد الحر .

اما اسناد عدم الحركة الى الممثل فينشأ عنه المعنى المعاكس عيناً اي ان

الممثل جمد وسكت حتى نام الحضور او كادوا .

مثال ثالث — ابر الشاة .

واذا صح ان في المثلين السابقين مجالاً للجدل اخذاً ورداً وبالتعبير القديم اذا كان فيهما قولان فلا يمكن ان يكون في هذا المثال الثالث الا قول واحد فالغرابة فيه لا تكاد تصدق من مثل الشيخ اذ قال (ص ٣٣) .

« و « مجازا » ابر الشاة اطعمها الابرة » .

فكيف تطعم الشاة الابرة مجازاً ؟ اليس المجاز هنا مستحيلا واطعام الشاة الابرة حقيقة مادية ملموسة . نعم لو اورد مثل قوله ابر الانسان بمعنى وخزه بالكلام على حدّ قولهم القمه حجراً بمعنى افحمه لامكن القول ان هناك مجازاً . اما ان يقال ابر الشاة اطعمها الابرة مجازا فكفر بالمحسوس لا يصح بعده شيء في الافهام .

مثال رابع — ابد الشاعر والرجل .

وبالعكس من ذلك فقد اصاب المؤلف حيث قال : (ص ٣٠) . .

« و « مجازاً » أبدَ الشاعر : أتى بالعويص ، و — الرجل : عزف عن النساء » الخ

٢ — في التنزيل والنقل

التنزيل يؤخذ به ولا يؤخذ عليه الا اذا نقل خطأً وهـذا بعيد الاحتمال لذلك نتجاوز عنه .

٣ — في الشواهد والفصح النهجية

الشواهد هي اللغة بالذات فلا بدّ منها تحقيقاً للمعنى وضبطاً لمرماه فالشروح وحدها تقصر عن ايراد المعنى كاملاً بحقيقته ومداه وليس الا الشاهد الصحيح يهدي الى الصواب ويعصم من الاشكال .

وملاحظتنا بهذا الشأن ان المؤلف لم يستوفِ الشواهد استيفاء وافياً بالمتن اللغوي ولو فعل بايراده النصوص اللغوية والقيام على الاخذ بها لعدّل اراءه . (تراجع الشواهد التي اوردناها في تحقيق معنى «اب»ص٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ المشرق سنة ٥٤) ومعنى « ات » (اتا اتى اتّ) ومعنى «اث » و « ابتَ » و « أبثَ » و « أبد » (من الصفحة ٧٥ الى الصفحة ٨٨ المشرق سنة ٥٥) .

وبالعكس من ذلك فقد اكثر المؤلف من نصوص يرويها على انها فصح نهجية وهي لم تجىء لخدمة المتن اللغوي بمقدار ما جاءت لترصيعه بآيات بيانية

بيئة . فمع صرف النظر عن نفاستها او خساستها وعن كونها فصحاً يصح ان تروى او محجرات كأنها الموميا. فهي بعيدة عن البنيان اللغوي . والمعجم انما مورده اللغة اولاً فالحاجة ماسة الى شواهد لغوية قبل الشواهد الادبية البيانية الا ما اصاب الغرضين فهو خير وابقى .

٤ – في الفروق

قال المؤلف : « هي ملامح دقيقة تدخل في حدّ التسوية والتدقيق » (مقدمة المعجم الطبعة الاولى ص ٢٠) فلم نفهم ما يعنيه بالتسوية وبتصفحنا المعجم وقعنا في مادة الابد (ص ٣١ عمود ١) على قوله :

(« فروق » اصطلاحياً الابد في جنب المستقبل كالازل في جنب الماضي .

ثم قوله في الابدي (الصفحة نفسها عمود ٢)

(« فروق » الابدي يقابله الازلي والسرمدي يسعها جميعاً . . .)

فهذا كلام مغلق علينا ولعله يقصد ان الابدي ما له بداية دون نهاية والازلي بالعكس والسرمدي لا نهاية ولا بداية له .

وهذا غير مفهوم من نصوصه بل مفهومنا نحن تقديراً . واما قوله (في مادة الآبق صفحة ٤٣) .

(« فروق » الفارّ من المولى تمرداً آبق والّا فهو هارب . ومثله الفرار من بلد او محلة) .

فهذا كلام مفهوم ولكنه غير مسند وللقارئ ان يتساءل من اين هذه الفروق وما تعليلها ؟ ومثله التفريق بين اجن واسن ص ٨٧ .

وكذلك قل في « الاجر لا يكون الا داخل عقد وفي المنافع والجزاء . يقال مطلقاً » (ص ٧٩ عمود ١) فما هو تعليله ومن قال به .

وحبذا لو توفق بالفروق توفيقه ص ٥٠ حيث قال : « من ولدك دون فاصل والد ، والاب اعم فيطلق على الجد والاصول القديمة » فالتفريق واضح صحيح بل مثال يحتذى .

– في الكنايات

سقطنا من الكنايات على تأبط شراً وهي مألوفة فلها حق بحثها في « المعجم » واما ابن أباس : الداعر الفاجر وابن أبس : الذليل المهين فيها كامها أباس : المرأة السليطة السيئة الخلق فيها خليقان بالحذف والاولى حذف المادة برمتها

لندرتها في الاستعمال ان لم تكن مماتة . ولو خيرت لاخترت ايرادهـا بأدق حرف في الحواشي ابقاء على فائدتها التاريخية ليس الا .

ولو لم نقع اخيراً على الآبق من رضوان كناية عن الجميل الاخاذ لبقينا نتعوذ من شيطان تأبط شراً واباس وابنيها فحمدنا حسن المآل .

٦ – في التراكيب

في التراكيب الفرض والنفل والنث والسين من أبتة الغضب ص ٢٨ وابانه ص ٢٧ وابد الاباد وابد الابد . . وابد الدهر والعود المؤبد ص ٣١ وزمن الابار ص ٣٣ .

وحسبك مركبات الابرة فهي معجم اضافي يصح الاستغناء عن اكثره .

٧ – في المولد والدخيل

من الضرورات العلمية معرفة الشيء باسبابه البعيدة والقريبة لذلك كان لا بد من بيان اصل الكلمة ومرجعها وقد اعتنى المؤلف بتعيين المولد والدخيل ولكن ينقصه دائماً الاسناد .

فجولة سريعة في المعجم يظهر منها قوله : مولد لبناني . مصري . عام الخ . الا اننا لم نعثر باسناد واحد . مثاله قال : « اباض : اداة توقيف او تخفيف (Frein) مولد » فترى اين ورد استعمال اباض بهذا المعنى ؟ في اي قطر ام في اي كتاب ؟ ومثله عهون ص ٢٥ مولد شامي .

واما قوله « تأبّدَ الشيء : صار ابدياً . مولّد قديم » فلماذا يكون مولداً والمادة « ابد » تحتمله فلا يصح ان يدعى مولداً ولو تأخر رواجه في الاستعمال .

بعكس قولنا الوقف المؤبّد او الحكم المؤبّد فهما من المولّد . اما « الابد » فلا ندري لماذا يكون مولداً قديماً او من الفارسية والمادة عربية اصلية لا يصح معها احد الفرضين .

٨ – في العنصر الموسوعي

قصد المؤلف « الى ادخال العنصر الموسوعي في معجمه باختصار » فله رأيه .

ورأينا ان الخطة العلمية على العكس عملاً بقاعدة التخصيص وبساطة الترتيب . كما ان الحاجة ماسة الى بذل الجهد في تحقيق المتن اللغوي ووضعه في نصابه الصحيح حتى اذا استوفت اللغة حقها امكن الالتفات الى العنصر

الموسوعي ومن الامثال الدارجة . « الذي يكبّر حجره لا يضرب » على حد قولهم بالفرنساوية qui trop embrasse mal étreint من اتسع نطاقه ساء ونتاجه او celui qui ne sut se borner ne sut jamais écrire من لا يقتصر لن يحسن الكتابة . وقد جاء الواقع مصداقاً للتوقع فحرف الالف سيزيد على ٥٠٠ صفحة بالقطع الكبير مما يثقل اقتناء المعجم فتفوت الفائدة المتوخاة من مراجعته .

واذا نظرنا بموادّه التي تكلف ايرادها وشرحها نرى اكثرها غريباً قلما تمسّ الحاجة اليه من مثل ابا تِيت، ابو غريف، ابو غريني، ابتمون، ابراكادبرا، ابرامس، ابركساس ابراكسيس الى الافراتوية بدعة افراتيوس .

وعليه نرى ان يقتصر المعجم المألوف المطلوب واتقان المادة اللغوية باجادة سبكها تأصيلاً وتفريعاً واسرها بمنطق سديد .

٩ – الوضع الجديد

لنا على الوضع الجديد ملاحظات جمّة .

واولها ان اللغة وليدة الاستعمال تنشأ بالسليقة لا توضع وضعاً ولا يجوز لاي كان مهما سما شأنه وعلمه ان يستأثر بخلقها وكل ما يحق للغوي ان يقبل اللفظة فيدخلها في المعجم وعند الضرورة يقوّم من اعوجاجها ويضبط صيغتها كما له رفضها اذا جاءت غير مأنوسة او خارجة على النهج اللغوي وذلك لأن العامة قد لا تتعرف على الاوضاع المستحدثة بسهولة فتبقى حرفاً مهملاً لديها وتنحصر بالخاصة مما يؤدي الى ازدواج اللغة ويزيد في الطين بلة . الم يضع احدهم الصوق وآخر الشاري، وظل الجمهور يستعمل الحربة التي ابتكرها وتعارف عليها فدرجت على لسانه وبات يفهمها وحدها .

وهذا معقول منطقي لان كلا من الفلاح والنجار والحداد والتاجر وسواهم من سواد الشعب مسوق الى ابتكار اللفظ الذي يؤدي مراده الماثل في ذهنه هو لا في ذهن اللغوي فهو اولى بالاختيار كما يختار الوالد اسماً لابنه حتى اذا فعل يأتي دور اللغوي بالقبول او الرفض او التصحيح .

طالع الصفحة ٣٢ من المعجم الطبعة الثانية تجد المؤلف يقترح تخصيص لفظة ابزيم بما تسميه العامة بكلة وابزام للدقر والعائق او الساقط او الناجور الخ والابزين للكبشة ويبقى لك رأيك في ايها افضل .

وهذا موضوع رحب يضيق المقام عن استيفائه .

وثانيها بفرض جواز الاقتراح على اعتبار المؤلف احد الافراد فلا يجوز ادخال المقترحات في صلب المعجم تبعاً لمواده مادة مادة على التوالي اذ لا يستطيع القارئ تمييزها من الاصل الاصيل برغم المثلث الاسود الفاحم فلا بدّ من افرادها على حدة في اخر الكتاب او على الاقل في آخر كل حرف او في الحواشي .

وثالثها اذا صرفنا النظر عن كل ذلك فالمقترحات التي ابداها المؤلف لم ترد من جذور مناسبة للمعنى المقصود ولا مصوغة وفقاً للموازين التي قررها المؤلف وقد تكلمنا عليها (ص ٢٨٣ وما يليها) مثاله قال في الصفحة ٢٧ ما نصه :

الاب اليابس من الفاكهة . يشتق بملاحظته الآبة (فاعلة) : آلة تجفيف الفاكهة .

فلاحظتنا عليها اولاً ان جذر « ابّ » عند المؤلف معناه في الساميات عامة : دبيب الحياة وتجدد النضرة والخصوبة وفي دائرة العربية جمع العزم وصبه في حركة ونزوع . فمن اين جاءه الان اليبس والجفاف والتجفيف .

اما عندنا فمعنى « ابّ » : حرك فلا يمكن ان تصرف الى معنى جديد

وثانياً لماذا مخالفة الموازين واستعارة صيغة « فاعلة » لاسم الآلة مع ما لدينا من الصيغ العديدة : مِفعَل (مقود) مِفعَلة (مكنسة) مفعال (مفتاح) فِعال (زمام) فعّالة (قداحة) الخ .

ورابعها ان كل الامم تسعى لتنقية لسانها من العناصر الدخيلة حتى الاتراك انفسهم راحوا يعملون لحصر لسانهم بعنصره الاصيل فقال قائل ان نصف لسانهم مستعار من العربية والنصف الاخر من الفارسية فاذا استُبعدا فماذا يبقى لهم .

ونحن لدينا لسان مبين معدنه اصفى من البلور نضن به ان يطمس عليه بدخيل غريب لا حاجة ماسة اليه من مثل :

اباجة ، ابجنة ، ابرج ابزجة ، ابرل ابرلة وابروله وهذا حسبنا .

الآراء المورسية

بقلم الاب فيلكس سوانيون اليسوعي

الآراء المورسية هي على الاخص علم اجتماع ولكنها تفرض فلسفة عامة او بالاحرى انها تحديد موقف من هذه الفلسفة وعلم ما وراء الطبيعة والاخلاق والدين.

الفلسفة العامة

يختصر علم ما وراء الطبيعة المورسي السلبي برمّته بكلمتين : الفلسفة الوضعية المحضة وانكار وجود الله .

ففي (الصفحة ٦٦) من كتاب موراس (L'Action Française et la Religion Catholique) روى الكاتب اصول فكرته الفلسفية . فلقد بدأ بالشك لدن قراءته باسكال . اما هيوم فخلبه . اما كنت « Kant » فبدون ان يرضيه تاما فقد اثّر فيه فتبنى من فلسفة كونت « Comte » قسمها السلبي التهديمي على الاقل (. الكلمة لمورو « Moreau » في مجلة الاكسيون فرانسيز لاول ايار سنة ١٩٠٠ صفحة ٧٤٩ وما يليها، وهو من ذوي الحق بتفسير آرائه) : « لقد عرفت البهجة في فلسفته للجمال والسياسة بسبب التقاطي امات الافكار باسمى وضوحها ، اما في الفلسفة البحث، فلا» (L'Action Française et la Religion Catholique.page 67) فقد افسدت رطانة المذاهب الفلسفية لغته فقط . « ان الفلسفة الوضعية باهمالها المناجي للاسباب هي على طرفي نقيض للكاثوليكية » (ibid. p. 206) . « ان الفلسفة الوضعية هي علم التحقق من الامور وتثبتها الذي يحصي الحوادث ويستنبط النواميس » (Dilemme, p. 34) .

« ان اللامتناهي كما يقولون (الفلاسفة الالمان) والشعور باللامتناهي ليسا الّا هذه الاصداء المنافية للعقل ... وعليها ان تؤدي الى وضع مفهوم المتناهي فهو الوحيد المعقول » (Chemin de Paradis. p. XVI) « يلاحظ الفلاسفة الوضعيون بحق ان فكرة (الله) هذه باستطاعتها ان تنقلب الى الفوضى . ان فكرة هذا الرب غير المنظور والبعيد تبعده (اي الفرد) عن الاحترام الذي عليه لاربابه المنظورين والقريبين . . . ان هذه الالفة الصوفية (لله)

توحي الشك في العقليات والثورة عملياً ... وهذا هو مبدأ الزيادة والمبالغة الذي تضيفه فكرة الاله الى الهوى الفردي» (Trois idées politiqnes, pages 58 et 59).

ومن حسن الحظ لقد انتزعت الكاثوليكية منه سمومه (ibid. p. 60 et 61).

واننا انرى سلفاً ما سيكون عليه علم الاخلاق في نظر موراس، منطقياً ليس لفيلسوف وضعي شيء منه، فقد شيّد كونت علمه الاخلاقي بقوة تكرار ما ليس منطقياً، وقصره دوركهايم على ان لا يكون سوى علم العادات التحليلي الخارجي. فموراس طبعاً كان منطقياً، فكتابه « Le Chemin de Paradis » ملفت للنظر « بعدم المبالاة الباعثة على الدهشة لقضية الفضيلة وجودة البشر » (Chemin, p. 263). « ان الثقة الجنونية بالذي افترض كيانه واجباً قد كانت الكفر حيال ما هو كائن » (ibid. p. 278). وستبدأ شيئاً فشيئاً الشاذة حول الميل الى عدم تقدير الافعال البشرية الّا من الناحية الاخلاقية، وستلج قضية الخير بطبيعتها في قضية الحق (ibid. p. 282). فإن كل علم. اخلاق هو تصوّف. وكذلك فان كل فكرة حقوق هي الهبة... فلا نتكلم على الحقوق، او لنفهم ان ضماناً لاهوتياً محتو فيها » (Enquête, p. CIII). « ان هذه الحقوق هي اخلاقية ودينية وقضية شعور وايمان اكثر منها عقلية.

اما قاعدته في حياته الشخصية فالكها : « التوفيق في قلوبنا بين الشيطان الديني وحب اللذات » (Chemin de Paradis, p. 18).

فكيف يكون بالاستطاعة اثواء المسيحية في مثل هذا المنهج ؟

وبعد الفلاسفة المحدثين اكتشف موراس ضربين من المسيحية : المسيحية السامية والمسيحية الرومانية.

وفي كتابه « Le Chemin de Paradis » قال مركور لكريتون : « سيأتي مسيح عبراني الى العالم ويفتدي العبد ويحطّ الاقوياء عن العرش ويضع الاوّلين تحت الاخرين » (p. 175). واستشف كريتون العصر الحديدي. « تنطفىء النيران المقدسة ويموت الفن الذي لا ينفع » (p. 189, 192).

واوضح موراس في ذيل طبعته لعام ١٩٢١ قائلاً : « لقد اعرب الخدم عن ردّة الفعل ضد مجيء ثوري لعالم يهودي وبروتستنتي وهو في طريقه عندئذ لافتتاح باريس وفرنسة بصورة مبطّنة ... (p. 215). ويوالي ... كأن هناك لي

مسيحين وانجيلين وكتابين مقدسين . . . ولكن قد يقال ايٌ من الاثنين كان في المفهوم كحقيقي وكواقعي ؟ وما شغلت هذه المسألة عقولاً بدون ايمان لا تبحث في التاريخ عن شهادات ولكن عن صور بسيطة لاشهار افكارها » (p. 216) . وفي الملحوظة (ص ٤١١) من كتابه (L'Enquête) يقابل موراس بين المسيح (الحالم الشرقي) وبين معلم الفلسفة الغربية اوغست كونت .

« لقد جعل اتفاق الاقدار شعوب جنوبي اوروبة المتمدنة قليلة الالمام بهذه الكتب المقدسة الشرقية المشوشة التي استخرجتها والقتها وفسرتها الكنيسة (Chemin de Paradis, p. XXVII et XXVIII)

« لقد حملت رومة ابنة اثينة ووريثتها الى الجرمانيين قانوناً وحقوقاً وعقلاً ونظاماً وذوقاً وانضباطاً عقلياً وعلم اخلاق وجمال . . . فماذا تلقى الجرماني فوراً من اورشليم ؟ لقد اعطاه . . . اشعيا ويسوع وداود وارميا وحزقيال وسليمان بتلقيهم وخطبهم نماذج الجنون الحق » (Revue Action Française 15-10-1899.) « وخيل اليَّ ان . . . الليل قد انتشر على العصر الحديث تحت صليب هذا الاله المتألم » (Anthinéa, 5e éd. p. 62) . فقد حذف من الطبعة الاخيرة لكتابه « Chemin de Paradis » سمّ تسبحة البتول : فلتعظم نفسي للرب وادلى موراس بالملحوظة التالية : « انهم ينسون انني لحظت حالاً ان الكنيسة ترتل هذه التسبحة بشكل لا تدع معه مجالاً لانبثاق الفكرة السيئة» . (p. 224)

وان الذي رآه موراس من ابلغ الضرر في المسيحية البدائية هو تعليمها للمحبة . اذ قال في كتابه (Chemin de Paradis, p. XXV) ان استعباد بعض الناس وآلامهم هما ضروريان للتوازن الاجتماعي . فلقد اسفر الفاء فكرة الاستقلال في الذهن عن « الالام الجديدة التي رأيناها بأم العين » فما اكثر الذين نعرفهم ولدوا عبيداً وكانوا يجدون طمأنينتهم في اعماق سجونهم التي جلاهم عنها جلاء جنونياً التاريخ الحديث . وها هم ذو ما برحوا يموتون من اضطرابهم السخيف وينتنون بباطل الرثاء . فقد كان من الواجب الاسراع كل الاسراع لتوليتهم محاسن السجن او لتراهم قد بلغوا حالة اهتراء شديد فتستهم الشلل

اجسادهم الاسماك (ibid. p. XXVI) .

ان نفوس البشر لم تستمد من اصل واحد ، فان بنات الصلصال لن يرتفعن الى مصاف اللواتي حبلت بها الالهة في اسرة من ارجوان» (ibid. p. 186). ومن سوء الحظ انه مذ صرخ المسيح من اعلى الصليب : لقد انقضى كل شيء. « تسلم العبيد ازمة نفسهم » (ibid. p. 190) . « ان الذين كانوا انقذوا النفوس قد عقدوها ، فقد اطلقوا في الكون رغبة ثانية ... وهي ... تميل الى الامور القبيحة المشوهة الذليلة ، فان هذه الرحمة العاقة قد حطت الحب عن مقامها وسمت نفسها المحبة وتلقى الرعناء والضعفاء والعجزة قطرات نداها . وانتشر من ليل الى ليل بذار هذه الآفة وافتتحت الارض» (ibid. p. 193) . وهذا ما سبب الاختلال بالموالید الذين كان سيد الدولة في الماضي يقيم فيهم التعادل .

تلك هي المسيحية السامية وهاكم المسيحية الثانية :

« ان هذه الكاثوليكية التقليدية التي تخضع (عوض عن كلمة تخضع في سنة ١٩١٢ بكلمة مؤلفة) الرؤى اليهودية والشعور المسيحي الى الانضباط الذي تلقته من العالم الاغريقي والروماني، تحمل معنا نظام الانسانية الطبيعي » (Trois idées politiques, p. 10) . ولقد ادخلت رومة روحاً جديدة في « المفهوم اليهودي الحرفي » وفي تعليم علماء اورشليم اليهود (Dilemme p. 24) .

وما هو النغم الذي يغنمه النظام الوثني القديم باستناده الى عقيدة شرقية ؟ انه يغنم منها تعزيز الشعور له . والناس لا ينقادون بالعقل وانما قيادهم بالشعور . (Cf. Moreau dans l'A.F. 15-3.1906) . واذا تفاوتنا على الحقيقة كذلك فلقد نزعنا الى ان نلتقي على النافع ... ووقعنا عملياً على الاتفاق في صلاح الكاثوليكية » (Dilemme, p. 191) ، ان هذه الانتهازية التحقيرية لمستمدة من رينان .

ولقد كتب غيلوان (Gillouin) البروتستنتي في مجلة اوروب نوفيل ١٩٢٧/١/٨ (ص ٤٧ وما يلي (.L'Europe Nouvelle,le 8-1-1927, (p. 47 sq يقول : « ان موراس يحب الكاثوليكية وانما بتحقير الانجيل ، فالذي امتدح الكنيسة الرومانية به هو كونها قد حولت شكل رسالة يسوع المسيح وافسدت صورتها ونتقتها وحدتها ونظمت فكرة الله المسيحية ونزعت منها سمها » .

وكتب لانسون في تاريخه للادب الفرنسي (الطبعة ١٨ ص ١١٢٥ وما يليها) : ان موراس بمولده وتربيته الاولية ملكي وكاثوليكي ولكنه فقد الايمان مبكرا وهو يضمر الكره لما هو ديني صرف في الدين ويبغض التوراة ويناصب السامية العداء كل العداء ويمدح الكنيسة لأنها حذفت من الدين الكاثوليكي العنصر اليهودي وعنصر التوراة والانجيل والتصوف في سبيل فلسفة عقلية واقعية ... فهو روماني لكي لا يكون مسيحيا .

علم الاجتماع

زعم موراس ان لا صلة ابداً تصل فلسفته العامة بسياسته ، لان سياسته وليدة تحقيق واختبار في شروط الازدهار الاجتماعي ، ولقد كان في هذا الامر منطقياً لان موضوعيته الصرف تأبى عليه كل بحث ابعد من التجربة وكل قاعدة سامية . « اننا نراقب طبيعة الانسان الاجتماعي لا ارادته وواقعية الاشياء ولا قسطها من العدل ، واننا نتحقق جملة احداث لا نستطيع ان نقول عنها ابداً هل هي اخلاقية ام غير اخلاقية لانها خارجة بجوهرها عن طائفة الحقوق والواجب. (Politique religieuse, p. 245. et cf. p. 98) . فلا نحكمن عليه باسم علم الاخلاق .

« ان الوسيلة المعصومة من الغلط لتضليل من ينأى في النشاط السياسي هي استحضار مفهوم علم الاخلاق المحض على حين غرة في الوقت الذي عليه فيه ان يدرس علاقات الاحداث واختلاط بعضها ببعض » (ibid.p. 79) . وفي حالة الضرورة ؟ .. ان حالة الضرورة ليست حالة انطباق السلوك على قواعد علم الاخلاق ... ان قانوناً سامي الرتبة او بعيداً جد البعد يتدخل آنئذ وبه تتعلق سياسة الخدعة الحربية بعظمها (ibid. p. 166, note 1) . فلا يتمنع الفكر الثوري عن ان يدخل المفهوم الاخلاقي في هذه النقطة الدقيقة حيث لا ينبغي لنا الا ان نبحث في علم الاخلاق (ibid. p. 246 dans l'édition de 1921) .

« ان تجاوز حدود البطولة قد يكون باعثاً على الاسف في السياسة وحتى في مصلحة السلم المبادئ ... ان الابطال لمجادلون محتدمون في المصالح »

(Dilemme, p. 55 et 57)

واذ رأى موراس نفسه بأمن من اي تدخل السلطات الادبية والدينية الذي اعلن عدم كفايتها [1]. فيوسّع بطمأنينة كلّية نظريته السياسية والاجتماعية.

المجتمع

المُجتمع جهاز عضوي حيّ، هذه هي قضية الواقعية الاجتماعية المستندة من كونت ومن مدرسة علم الاجتماع والتي اعتبرها صحيحة وان لم يرض الكثيرون من الكاثوليك الحديثين الشديدي الحرص، بصورة قاطعة، على الدفاع عن انفسهم ضد الفلسفة الهيجلية [2].

ولننتبه الى التفسير :

ليست الروابط الاجتماعية من الباب الاخلاقي فان ما يوحّد الفرنسيين او يفرّقهم ما هي الارادات وانما ردات الافعال الطبيعية (Dilemme, p. 60). « كل مجتمع يتشيّد تبعًا لضرورات طبيعته ينبغي معرفة جوهرها بالضبط فلا نثبت او ننكر العدل،او صحته (La politique religieuse, p. 78) . فالضمير والمسؤولية والاخلاص هي اوهام. « ان ابلغ ما يبلغه هذا الضمير وهذه المسؤولية لا وجود له بالحقيقة الا في نظام غير عضوي برمّته، . . . ان جميع ما ينتجه الى (انا) كل واحدٍ والى مسؤولية كل واحد تقتطعه من التنظيم الاجتماعي(Dilemme, p. 150) « ان الواجبات السامية التي ضُحّي كل شيء في سبيلها في وجدان خير رؤسا حزب . . . ليست تلك الواجبات الوطنية البعيدة المبهمة المستغلقة فاخلص الناس يضحّون بكل شيء. وعليهم ان يضحّوا بكل شيء عمليًا في سبيل العمل الجماعي المباشر : اريد جريدتي قبل كل شيء، وحزبي قبل كل شيء. . . . (طبعًا يجب في ذلك استثناء الاكسيون فرانسيز) (Dilemme, p. 58 et 59) . وبعبارة اخرى ان الشعور الوحيد الذي نستطيع التعويل عليه هو الانانية فمن الواجب ايجاد امر آخر لخلق الاتحاد في الجهاز العضوي الاجتماعي والابقاء عليه .

١) راجع المقال الصادر في المشرق (١٩٥٣ ص ٧٤ وما يلي) « هل السياسة مستقلة عن علم الاخلاق» كيف وجد موراس مساندة بين بعض اللاهوتيين الكاثوليك وكيف حكمنا هذه القضية .

٢) راجع (تيارا فلسفة الحقوق) المشرق ١٩٥٣ ص ١٠٠ وما يلي .

وثمة الاريستوقراطية ، « في الديموقراطية لا توجد رتبة البطريق الموجهة وحتى الاسرة التي تستطيع نفس الامة ان تفكر ذاتها فيها (Dilemme. p. 143) « لا ريب في انه يظل دائماً عدد قليل من ذوي العقول التي تتأثر والوجدانات التي تحسّ تلفظ الامة بوضوح امرهم الفرضي (ان شئت ان تعيش فرنسه) . . . فهل يقوم وجدان وارادة وحياة سياسية تحت المستوى حيث ممكن مثل هذا القدر وواقعي ؟

هناك فقط عادة وسنّة وتسليم اصمّ الى الاكراه والقوّة . . . فلنستو على هذا الصعيد العالي حيث نقيم (Enquête, p. 117) . « ولئن عرف شروط (السلامة العامة) فرد واحد ضد ٣٨ مليوناً من الافراد فيحقّ لنا ان نعرضها . . . وان نعمل لتعلوّ على رأي الاخرين بجميع الوسائل التي تكون في متناولنا . (ibid. p. 383, note 1)

٣ – السلطة

« طالما يتناسل البشر عن طريق الدم . . . فينبغي ادارة النظام السياسي بالدم ، فالدول « بوصفها دولا » سواء اكانت ملكية ام جمهورية ، قديمة ام حديثة ، اميركية اواوروبية ، مدعوّة لتكون سلطاتها وراثية » (Dilemme.p. 74). فالمطلق والثابت الذي لا يتغيّر في العلم السياسي هو الحكومة الوراثية . « هذا الحق الالهي لجميع الذين مَن تكون الطبيعة عندهم الهبة » (ibid. p. 25). « اذا كانت الامة مؤلفة من عيال فيجب ان توجّهها عيلة او عيال (Enquête,p. 124) « ان الحقّ الطبيعي يترع الى دعوة هذه العيلة لتأمين الادارة الرئيسية للمصلحة العامة » (ibid. p. CXXV) ، وان المكانة هي التي تكوّن المقدرة الحكومية (ibid. p. LXXXVI) . لا يستطاع تثقيف شعب وانما يستطاع تثقيف وليّ العهد (ibid.p. XCVIII) . « ان وضع فكر المواطن الملكي . . . لا يتعلق بمجاملة الروح او القلب ، الامرين الادبيين ، بل بامر مادي : المكانة ، فملك البلجيكيين او ملك انكلترة هما الوحيدان من بين جميع الانكليز والبلجيكيين اللذان في مكانة يشعران معاً بمصلحة البلجيكيين والانكليز العامّة » (Dilemme, p. 63).

وزد على ذلك ان الانانية هي الحافز الوحيد للملك . « ان ما يهم ليس

ان تختص السلطة في وقت ما، بمن هو اشدّ جدارة ولا بمن هو الافضل . . . بل ان يكون اشدّ حرصاً مباشرة على وظيفته الملكية . . . وهناك وسيلة لجعل الانسان حريصاً كل الحرص على ما يفعله وهي ان تجعل هذا الامر امره وان يظلّ دائماً امر ابنائه ؟ وان يصير ملك الدولة العام الملك الخاص للكيا . . . ان تصير الدولة واحداً سياسياً مع اسرتها المالكة « (Enquête, p. XC) . « يجب ايجاد المطمع في التجرّد » (ibid. p. CXXIV) « ان اختلاط الانانية البريئة والغيرية العفوية المتلازمتين بردّات افعال وجدان الملك الطبيعية والذي كان بوسيه « Bossuet » يسميه وطنيته الفطرية سيمتزج نفسياً بمارسته الادبية لواجباته في الدولة » (ibid. p. 91) . « ان الوراثة الملكية التي توحد مصالح الملك ومصالح الدولة تستطيع وحدها تأمين السلطة المركزية اي ان تلجأ لا بشعور وطني فقط بل بشعور المصالح القومية » (Enquête, p. 410, note 1) « انكم تجدون في اصل هذه العادات (للحكومة) ظاهرة طبيعية وظاهرة انانية ومصلحة طبيعيين » (Dilemme, p. 56) . ان الملك الضعيف او العاطل تمنعه مكانته عن احداث بعض الاضرار . « وانّ اقلّ ما مقدوره ان يفعله سيكون بلاؤه لهذا التجرّد ولعدم الاهتمام ولهذا التراخي في العزيمة ولزهرة السكينة التامة الوقحة او الساذجة ، وهي ميزات الديموقراطية حيال المصالح العامة والحيوية (Enquête, p. XCII) . فما هي هذه الديموقراطية الكريهة في جوهرها ؟ انها الفوضى المحض . وان ديموقراطية عضوية هي دائرة مربعة. (Cf. Dilemme, p. 28 et 71) ، وان حكومة الفرد يسعها ان تستعير ما هو صالح من حكومة الكثيرين . . . وهذه الاخيرة تحطم نفسها متى عكست الاعارة (Enquête, p. LXXXII) . « باستطاعة تعريف الجمهورية الحقيقية بكونها سيطرة مصالح الاحزاب واهوائها وارادتها على مصلحة الشعب الفرنسي الكبرى » (ibid. p. 20) . « ففي الجمهورية الديموقراطية يشدّ كل ذي « انا » مسلّح بحقوقه من جهته (ibid. p. 43) ». وفي الاستطاعة تحديد النظام الانتخابي في علم النفس النظري : انه التضارب بالآراء الجنوني او الكامن غير المنقطع، تضارب آراء احد عشر مليون (انا) عندنا « (ibid. p. 87) . وبواسطة الملكية تنتزع اذًا السلطة . . . عن عدد الافراد الفاقدين الحركة » . ان الوطنية تلك الغريزة الشعبية

الضيقة تصبح في الملك الواعي عقلية وارادية، ولن تبقى متمذدة كل التمذد ولا سمجة ولا بهيمية، فهي انسانية» (ibid. p. CXXX). « لقد كان غليوم الثاني الاخير المدافع الاخير عن السلم في شعبه الضاري » (ibid.). « ان الحكومة الملكية تأتي باقل ما يمكن من الحروب وبانيدها على قدر المستطاع ، (ibid. p. CXXXI) .

ما هي القاعدة التي ينظّم الملك بموجبها عمله ؟ ان قاعدته الوحيدة هي المصلحة ، ولكن من المستحسن ان يرى الشعب فيها امرًا اخر . « وان القاعدة المفيدة للدولة وللمجتمع تستمدّ هذه الحماسة، المفقودة من العقل الجاف، من الايمان والرأي والقلب (ibid. p. CIX)[1].

٣ – اثبات التاريخ للنظرية

« تبدأ انتصارات الاجنبي ونجاحه على ارضنا من تاريخ انتصارات الديموقراطية وتقدمها ، (Enquête. p. XI) . « ولقد استطاع ملوكنا ارخاء العنان مرّة او اثنتين في الداخل ، اما في الخارج وتجباً للملوك فلم يتراخوا » (ibid. p. XXIII) . وليس عدوّنا في المانيه قيصرها «لان امبراطور المانية وملك بروسيه كان وقتاً طويلًا معقل السلم ، وانما مطامع شعوبه قد كانت الاولى في ارادتها للحرب » (ibid. p. XLIX) . ان جميع الديموقراطيات هي بنات الثورات والقوّة . . . الممزوجة بالحديد والمشروعة بالدم » (ibid. p. CI) ، لقد طفق العالم يتطور نحو الملكية . « يرتدي ملك انكلتره معطفاً وقبعةً كاحد بورجوازي المملكة ، ومع ذلك أفليس هو من اقوى ملوك العالم ؟ وهل تدنّى تقدم قوّته وسلطته ليس فقط عن والدته وعن الاثنين او الثلاثة من سلفائه المباشرين ولكن ربّما عن جميع ملوك اسرته في البحر ؟ (Dilemme, p. 86) .

٤ – النتيجة العملية – الاصلاح

لا يستطاع اجراء اصلاح التربية الّا بعد الاصلاحات الاخرى ، وكذلك الامر في الاصلاحات الاجتماعية والادارية (Cf. Enquête. p. CIX. sq.)

« فاصلحوا اذًا الدولة اولًا » .

---

١) بصدد العلاقات الدولية : تغرس الاكسيون فرانسيز نظرياتها التي لا تطمع في ان تكون جميلة بل صحيحة في الوقائع التالية : (هناك لاتحة نقاط الاكسيون فرانسيز) . . .
٢ – الخوف من الغريب وبغضه سواء اكان داخلياً ام خارجياً(Dilemme, p. 127 et 128) .

« من وجهة النظر التي برمّتها عملية ولا تخلو نوعاً من الجهاد ... ومن وجهة نظر التعاقب في الزمان ... اولًا الامة ومن ثم المجتمع واخيرًا الدين »
(Politique religieuse, p. 369, sous forme interrogative, équivalente à une affirmation).

« اننا نقول كجان دارك . لا بد من الملك اولًا ... ومن ثم جميع الباقي الذي يجب تنظيمه او على الاقل يستطاع تنظيمه عوضًا ان لا يُنظم شي. بدون ذلك (Dilemme, p. 35) .

لقد تركت موراس يتكلم وحده وجهدت النفس لاستنبط تعاليمه من ادبه الكفاحي الذي يغشيه .

الاحتكام

١ — في الارا. الموراسية خليط دقيق من الافكار المضبوطة والافكار المستغلقة والافكار الخاطئة ، ينسب موراس الى نفسه احتكاره للافكار الصحيحة مع انه لم يجدها ولم يكتشفها وليست مدينة له بشي. كبير ، فنحن نعرف قبله مغريات الانانية، وان العام هو قبل الخاص، وضرورة النظام ومحاسن النخبة المنخوبة ؟ واننا لنعرف خيرًا منه مبرّرات هذه الافكار وكيف تفرض نفسها فانيا على رغم تخضه لها وعلى رغم مقالاته لاسباب لا تتعلق بعمله قد تفوقت على الفكرة الثورية منذ جوزف دمستر (Joseph de Maistre) . فان بعض اثباتاته اما غامضة واما سطحية . وما هو بالرجل الذي يقيم وزنًا للميزات فاما ان يسلم بها جميعًا واما ان لا يقبل شيئًا منها . وهل حلّل مرّة مفهوم النظام الشائع في اشتهاره وقد ابدى في سبيله كل هذه الحماسة ؟ فموراس لا يدرس وانما يرشق افكارًا مقولة كاملة وافكارًا محكمة بوضوح ديكارتي اعني بذلك ظاهر فقط .

ولقد تحدثوا عن « منطقه القاطع » فهو على الاغلب رحوم . وقضاياه الكبرى هي استقراءات دقيقة من المبادئ. الموضوعية والمادية والتشاؤمية وهو لم يتراجع امام النتائج ولا توسّل ككونت بالذرائع ليشيد علم اجتماع مدقق فان احتقاره العظيم للاحداث والمبادئ قد عرقل تشييده .

وعلى وجه التفصيل ان لغته تعجّ بالمغالطات عند ما يحاول توفيق نظرياته

والتجربة او ان يجد لها مبرراً في الظاهر ، فيسمنا حتى القول ان موراس من اعظم رجال السفسطة الذين لم تشهد لهم مثيلاً .

وانّنا لعلى اتفاق معه عندما يتكلّم على شروط النظام الاجتماعي الطبيعية لانها عموميات فقط ولكن اذا ما ولجنا الحقل الانساني او الاخلاقي فلا ينبغي لنا القول انه ارتكب اهمالاً وشططاً فحسب بل انه قد كان معارضاً معارضة كاملة .

ولننظر الان في الجوهري

لقد وُفق موراس في مكافحته الفردية باستمارته ضلاليا وهما اقوى اسسها : المادية والانانية فهو يحارب مبدأ العدد الذي حاول ان يجعله جوهر الديموقراطية كلّه ليعوّض عنه بمبدإ الدم والقوة الطبيعية : قوة المادة ، وينكر ان يصبو الانسان الى التزيّد من الروحية والمحبة ، فكل شيء في نظره يستند الى الغريزة الانانية الثابتة ومستحيل التقدم ، اذ من الواجب قمع التظاهرات اللاجتماعية لا قمع الانانية ذاتها ، ويقول ان هذا الزجرَ منافٍ للطبيعة والذين بشروا به رجال حالمون ومضرّون .

وانه النهج البابلي الذي جعله الحق الطبيعي .

د

ماذا ينبغي لنا ان نفكر في هذا الحكم المكرّر غالباً : ان علم موراس الاجتماعي هو علم ناقص مبتور من متمّ بالاستطاعة اضافته اليه وانها ليست بثلمات ينبغي ان نرثي لها وان نسدها لان الاراء المدراسية هي خاطئة وفاسدة بجوهرها .

وان اشد ضروب ضلاله خطراً ليس انكاره لوجود الله، لان فولتير الذي كان مؤمناً بالله كان سنه زعافاً قاتلاً اكثر جداً من لاادرية كونت فموراس كان عمله اكثر من انكار الله والحياة الثانية والقوى الفائقة الطبيعة فهو ينكر العقل ويفسد الطبيعة وهو على طرفي نقيض من الحقيقة في الفلسفة والدين فقد تهجم على الروح المسيحية وفكرة القديس توما في وقت واحد وهو الذي يرى الحقيقة عندما يؤكد معارضته ليسوع الناصري التاريخي ، ومن وراء عشرين قرناً مرت بالمسيحية يعود الى الالتقاء بالوثنية القديمة ، فروح التآخي هذه التي استشفّها

الزينونيون وجعلها المسيح موضوع وصاياه قد سمّاها احلاماً شرقية ولئلا هبط من على الصليب واراد ان يرجعها الى الوراء .

٢ – مصادر موراس : راجع المشرق ١٩٥٢ ص ٤٠٧ وما يلي

يعترف موراس ببعض تأثير لكنت « Kant » ورثه عنه من خلال مطالعاته الفرنسية ، اما في علم الاجتماع فيتسمى بطيبة خاطر الى كونت ، والواقع انه منذ ولوجه حقل الاجتماع يدير ظهره الى هذا المعلم ليتبع رينان الذي قال فيه بير نولهاك (Pierre de Nolhac) « ان نفسه السلتية كانت ترشح بالجرمانية» (Cf. Discours de réception le 18-1-1923) وكان يفخر بذلك : انا مدين بعظم فلسفتي لالمانية (Cf. Revue hebdomadaire, Janvier 1914, p.359) وكان يردف قائلاً :« اعتقد ان المسيح سيأتينا من هناك » .

ونظريات موراس وشتائمه جميعها موجودة لدى جماعة ما وراء الرين . « انني ادعو المسيحية بالطامة العظيمة والفساد الوحيد الكبير . . . فمن احدث اعظم شرٍّ في الارض غير جنون الذين يرحمون» ؟ (نيتشه) .

ان الموراسية والهتلرية هما بنتا عم ومتشابهتان حرفاً حرفاً . راجع في مجلة « الدروس » ٢٠ – ٧ – ١٩٣٢ ص ١٤٢ وما يلي : ما هي الهتلرية بقلم روبر هاركور فلن تجد شيئاً تبدله سوى الموقع الجغرافي .

والخلاصة ان الاكسيون فرانسيز هي تبحر في تأملات جرمانية ومحاولة لجعله بلاد القديس لويس بروسيَّة .

٣ – فكر موارس وطبيعته

لست اتحدث عن شخصيته الخاصة ، ولا عنه كروائي وكشاعر ، وانما ككاتب سياسي كما تمثله مؤلفاته .

لقد كان موارس مؤسس مدرسة وحزب سياسي شهير ورئيسها ، وقد اتخذه قسم كبير من الشباب الفرنسي والبلجيكي طوال بعض السنوات هادياً لهم ولقد انضم اليه انضاماً متحمساً عدد كبير من الرجال والنساء من كل الطبقات الاجتماعية وحتى من الكاثوليك والكهنة والرهبان على تسلسل درجاتهم وانتهى به الامر الى ان اثار عاصفة في الكنيسة .

والآن وبعد ان سقطت درجة الحمى لنبحث عن اسباب تلك الظاهرة : ان من بين اولئك المنضمين اليه كانت فئة تتعلق بشخصيته وغيرها دفعتها البيئة والظرف الى مسايرته .

لم يكن تأثير موراس على العقول ناجماً عن ذكائه فانه لم يكن مفكراً حقيقياً بل رجل نظري لا يتصل بالواقع ولا شعور له به ولم يكن مثالياً . فافكاره كانت افكار من درس دراسة اوّلية عالية ، ومستمدة كما نعلم من اتين وبسيطة جدّ البساطة ، ولقد قُدِّر له ان يفرض نفسه وان يفلح بعنصر تعليمه الارادي العاطفي باقتناعه المطلق وبصلف عقيدته وبضرب من التصوّف لم تدع معها مجالاً لاية مناقشة كانت تتطلب الحماسة والاندفاع . اما لغته فلا تتّفق اقل اتفاق واللغة العلميّة الموضوعيّة ، ولديه لغتان مختلفتان : ففي القضايا غير القابلة للمناقشة ويطرحها كمكتشفات وفي الاثباتات الجريئة التي لا يراد اخضاعها للبحث والمناقشة تبدو لغته احياناً صريحة حتى الخشونة في حدتها لتصبح في تصديه لبعض النقاط الدقيقة كعلاقات علم الأخلاق بالسياسة لغة متقلبة مستغلقة قصداً ومفعمة بالابهام ويستشف من عباراته نصب فخاخه متدبراً دائماً لنفسه فيها مخرجاً للتهرب ، اما بوصفه فنان وخطيباً شعبياً ومحامياً فقد كتب محاورات وخطباً ومدافعات يفعمها التأثر والعنف .

ولا نحسه من وراء الافكار التي نتصورها في مستقر شعورنا الا ضعيفاً جد الضعف فهناك القرائن التي نتابعها .

والجدير بلفت النظر في موراس هو عجزه عن الحب ومقدرته على البغض اما الغاية من هذا البغض الرئيسية بعد المحبة كما رأينا . فالسلطة . غرابة ؟ ظاهراً ، نعم ، ولكنها بالواقع : أهي السلطة الدينية ؟ اننا نستلقيها ونبجلها طالما نقوى على الاستفادة منها ، واننا على شرط ان تسلس لنا قيادها . اما منذ تريد ان توجه الضمائر في اتجاه مغاير وترفض ان تخدم قضية غير قضيتها فنحتقرها ونجرها في الوحل بجميع الذرائع .

أهي السلطة المدنية ؟ اننا نرفع سلطة مثالية حتى النعيم ، سلطة الغد . ولكنها غير مزعجة الآن . اما السلطة الوحيدة القائمة الواقعة فاننا نحطمها بجميع الذرائع .

اما العمل الذي ينادي به موراس ويوعزه فهو بالكلام وسلبي خاصة . اننا لا نعمل بل نأتي بردّات الفعل ، وينتهي بالفكر هذا التمرين الى ان يتّخذ طيّة باعثة على الاسف ... الاجحاف والضغينة .

ومها يكن الامر فاننا شديدو الدهشة من ان يلاقي تعليم وعقلية غريبان كل الغرابة عن روحنا القومية مثل هذا الرواج في اوساط كاثوليكية لنأتي على ذكر بعض الاسباب الظاهرة لذلك كما يلي :

كل رأي سياسي حتى وان كان اشد الاراء صواباً مردّه الى التعصب . فهو غير مقيد وغير مهادن ولا متسامح والانضمام الى الاكسيون فرانسيز رأي سياسي اولاً ساهمت في قوته اسباب وحوافز عدة : احترام الملكية التقليدية والعطف على البيت المالك في فرنسة واحترام الرجل الذي نجح في استرداد الشعبية والاخلاص لحبه فرنسة وحبّ ماضيها وامتيازها بكونها ابنة الكنيسة البكر والأسف على ضَعتها الحالية والحنق على الماسونية والانتقاض والكفر المتصاعد والرغبة الشديدة في وضع حدّ لهذه المساوئ وفي ازالة جميع هذه العراقيل بارجاع الملكية وحدها ، ومن وراء ذلك محبة بعضهم لفكرة الطبقة . . . ان جميع هذه العوامل مع جبل بعض ما كانت تخفيه سياسة موراس تجتها وبدون اجهاد النفس لبحثها قد كونت مجموعة هدّامة متماسكة غير قابلة للانقسام .

وينبغي ان يضاف الى هذه الامور النقصان الملحوظ في دراسة الفلسفة في الاوساط الاكليريكية التي كانت تعرف عن يد القديس توما وتحيه برفع القبعة عالياً بدون ان نعرف من تعاليمه الّا النذر القليل .

وما كان الموالون لموراس يعرفون بتأييد البابا لشجب الكاردينال اندريو اراء موراس حتى عرتهم الدهشة ، فكم كان عدد الذين فكروا في ان يعيدوا نظرهم لتحليل اقتناعهم بما دعاهم موراس الى اعتناقه كما دعاهم اليه ، فقد رأى الكثيرون ان لا فائدة من اثارة هذه المسألة ، وانه من الجنون ان يحرقوا ما طلب اليهم ان يحرقوا ما كانوا يعبدون . فبحثوا عن تفسير هذه الظاهرة الكارثة ، فسرعدوا على ايجاده : لقد كان البابا منزوياً في غرفته يحفّ به كرادلة يميلون الى الالمان الخ الخ . وكانت مطالعتهم للاكسيون فرانسيز

عوّدتهم الانتقاد والسخط والقحة فكان الانفجار الجنوني ، واذ اتضح لهم ان البابا ما اراد قبول احتجاجاتهم انكروا عليه الحق في محاكمتهم وطلبوا تحديد صلاحيته الخاصة في هذا الامر . . . وانتظروا البابا المقبل . فالاحكام الصريحة كل الصراحة لم تتناولهم ومقررات المجمع المقدس Saint-Office وديوان التوبة الرسولي كانت غير صحيحة ولم يخالجهم شك ان الكنيسة كانت مخطئة ، وغدا الحزب بدعة .

وان هذا الشر لكثير الوقوع في البلاد الفرنسية . ففي غضون قرون نشبت ازمتان او ثلاث ورطات جماعية : كدريفوس وبولانجه والسيّون وكلازيل . . . كما جرى قديماً نوستري واوسترازي والارمنياك وبورغونية والرابطة « والاصلاح » البروتستنتي وحرب الفلاح والكاردينال وبراءة البابا وبور رويال . . . ولا ريب في ان ذلك يدل على ضرب من المثالية فاننا لا نستطيع الاكتفاء بوجود كثيرين من اصحاب الآراء بل من الواجب ان نتهالك في سبيل فكرة ولاسيما في سبيل شخص ومن سوء الحظ لقد تنوسيت اضاءة المصباح .

وثمة عدد كبير من جهابذة العلماء مهمتهم تنوير الرأي العام وتوجيهه . . . وفي هذه الحالة لا بد من الاعتراف بانهم لم يوفقوا لان بعضهم قد جرّه المعلم العلماني واستلوا الى ابعد حد تهاونهم . اما الذين جرأوا على رفع صوتهم معارضين فاغدقت عليهم الشتائم .

ومن ثم انه لواقع ومن نكد الدهر ! معروف في بعض الاجواء . وهو انه اتفق ان كانت هناك احياناً سلطات عاجزة اعتقدت ان تصم الاذن عن الدفاع بحجة المحبة فخانت المحبة : « كان ينبغي ان لا تنزل ببوراس اية عقوبة وان خفيفة » أفليس كذلك ؟ اما الجمهور المشدوه بشاذات بعضهم وانتهاك غيرهم فلم يدرِ باي شيء يستمسك ولا الى من يسمع ، وفي قلب تلك الظنون كانت الطاعة جديرة بالاستحقاق ، وكانت بطولة لبعضهم لانهم بدون ان يقدروا المبلغ الذي قد يبتعدون معه عن توجيها تمسكوا بكل نفسهم بالحجر الاساسي الذي لا يخدع ابداً .

Œuvres de Maurras utilisées

La Politique religieuse, 2^{me} édition 1912 (se retrouve dans le suivant).

La Démocratie religieuse — Le Dilemme de Marc Sangnier — La politique religieuse. L'Action Française et la religion catholique 1921.

L'Action Française et la religion catholique 1923.

Enquête sur la Monarchie, 1925. Le Discours préliminaire comprend les pages VII à CL.

Article de la Revue hebdomadaire, Mars 1910.

Chemin de Paradis, 1895; réimpression de 1921.

Anthinéa, 1902; réimpression de 1912.

Trois idées politiques, 5e édition, 1912, réimprimé avec Romantisme et Révolution en 1922.

Mes idées politiques, 1937. Ce médiocre résumé d'un disciple n'apporte rien d'essentiellement nouveau. Il introduit seulement dans le système un peu plus d'incohérence, retirant d'une main ce qu'il a eu l'air d'accorder de l'autre.

رواية آل السموأل

ذات مقدمة واربعة فصول

بقلم الاب خليل اده اليسوعي

رأت مجلة المشرق ان تعمد الى نشر رواية السموأل للاب خليل اده اليسوعي وقد اصابت في رأيها فانها بعملها هذا تخدم معاً عشاق التمثيل المسرحي وطلاب الادب العربي خدمة جلى فان رواية السموأل تسمو بموضوعها على سائر الروايات والسموأل بطل الوفاء يظهر فيها أسوة جليلة لا تماثل أسوة الوفاء ميزة النفوس الكبيرة خصوصاً وقد عاش في ازمنة وسموها بالجاهلية في اوائل القرن السادس.

والرواية تحفة ثمينة يقدمها المشرق لهواة التمثيل ولمقدري الادب العربي سواء فانها تمتاز بنسقها وسلامة لغتها وقد هم مؤلفها في التدقق في طبع ابطالها وانفعالاتهم النفسية ازاء حوادث خطيرة وقد أعمل فيها فكرته النافذة فحللها تحليلاً دقيقاً فاظهرهم على حقيقتهم التاريخية. فرداً فرداً. ولغة المؤلف سلسلة رقيقة بالفاظها سهلة بتعابيرها جلية انيقة في معانيها هي اللغة العربية بصراحتها وجزالتها وصفاء رونقها: لغة نتمنى لمتعلمي العربية في ايامنا ان يتخذوها مثالاً وان يتحاشوا تقليد كثيرين من مؤلفي عصرنا الذين تدربوا على اللغات الاجنبية فاقتبسوا منها تراكيب معقدة وتعابير غريبة يصعب فهمها واللغة العربية هي منها براء. وهؤلاء نفسهم يشهدون على غرابتها وتعقدها وصعوبة منال معانيها اذ يلجأون لتقريبها الى الاذهان الى استعمال شتى النقط والعلامات الكتابية يدرجونها في انشائهم ليساعدوا قراءهم على فهم ما يكتبونه: والعربية الصحيحة لا حاجة لها اليها لو احسن الكاتب معرفتها باخذها عن اصحابها لا عن اللغات العربية.

ف. ق.

اسماء المشخصين

السموأل	(٦٠) سنة
عاديا	ابناه
دارم	
امرؤ القيس	
معاوية	ابنه (١٣) سنة
يزيد	ابن عم امرىء القيس
الربيع	بن ضبع الفزاري شاعر دليل امرىء القيس
الطماح	من بني أسد عدو امرىء القيس وعامل للمنذر ابن ماء السماء
شجاع	مولى عاديا
مسرور	مولى دارم
فاتك	يأتي رسولاً من عند امرىء القيس
سلمان	من فرسان السموأل
نصيب	
رسول	الطماح
غلام	

جند وفرسان

المقدمة

امام الابلق : واحة نخيل — في آخر المرسح شمالاً حصن السموأل

المشهد الاول

امرؤ القيس . معاوية . يزيد

يزيد : ها قد بلغنا المقصدَ يا ابن حجر . فدونك حصن السموأل بن عاديا .

هو الابلقُ الفردُ الذي شاعَ ذكرهُ يعزُّ على مَن رامهُ ويطولُ
رسا اصلهُ تحتَ الثرى وسما بهِ الى النجمِ فرعٌ لا يُنالُ طويلُ

فأبشرا بزوالِ العنا . وطلوعِ نجمِ السعد .

معاوية : الحمد لله . فقد نجونا من المخاطر ووصلنا الى ملجاءٍ حصين . والحق يقال اني ساغبٌ لاغب . فقد أعياني الترحال وسئمتُ من ركوبِ الرحال . وتاقت نفسي الى الراحة .

يزيد : ولتصبحنَّ يا بنيَّ في ارغد عيش . لان السموألَ جوادٌ لا يُشقُّ لهُ في ميدانِ الكرمِ غبار (يلتفت الى امرئ القيس فيراه عابساً) . مالي اراكَ كالح الوجهِ منقبضاً كأنكَ تُقادُ الى سجن . فهل برَّحَ بكَ ما قاسيناه من مضضِ النوى ومعاناة الاسفار ؟ عهدي بك يا ابن العم اقوى عوداً واصلب عظماً .

امرؤ القيس : لا يا أبا عمرو لم تكن الاسفار لتهدَّ ركني وتُنهكَ قوايَ وقد طالما ركبتُ المفاوز . وجبتُ الصحاري منذ ترعرعتُ . فلم يطب لي يوم ولم يهنأ لي عيش الّا على ظهور المطايا بين وعول الجبال وسباع الادغال . إلّا أني أراني كالمُفيق من سُباتٍ عميق . تشجمتُ المخاطر . واقتحمتُ الاهوال ولمَ ؟ لاستجيرَ بالسموأل . بعدوّي . فاينَ الرأيُ منكَ يا ابنَ حُجر . فقد والله أوهت الشدائدُ بصيرتك وذهبت بحجاك . فمن يلوذُ بخصمِهِ ويرتمي في حضنِ من ناواه ... يا يزيدُ ارجع بنا . فللموتُ فريسة السباع . او صريع الاعراب خيرٌ من الالتجاء الى امرىءٍ أهنتُهُ وهجوتهُ .

يزيد : ويحكَ يا امرأ القيس ما هــذا الكلام . أبعد الذي ذقناهُ من مرارة الفرار . وقاسيناه من خذلان الموالي والاصحــاب نرجعُ الى الوراء .
أحين أزفت ساعة النجــاة نعرضُ ارواحنا ثانيةً لأنياب المنايا ؟ اين الحزم . ألستَ القائلَ تعزّينا .

تشدّد اخي لا تبــكِ عينك انما نحاولُ ملكاً او نموت فنعــذرا

أفمن يُحاولُ ملكاً يُحجِمُ عند بلوغ المنى . افكر سنح . او هاجس خطر ؟

امرؤ القيس : لا تَلُمني يا يزيد . قُتِلَ ابي غيلةً فلم اجزع ولم أتركْ دمَهُ يطلُ حتى اثرتُ عليَّ قبائلَ العربِ جمعاً . خذلني الحارثُ بنُ شهاب . فلم أبالِ . أعرضَ عني ابنُ المنذر من جمعني واياهُ رباطُ الرَّحِم فلم اوأخذهُ . خانني هانئُ بنُ مسعود فلم أيأس . ولكن لمّا رأيتُ نفسي أمامَ السموأل مستجيرًا بابه مُستغفرًا غلى مــاء الحياء في وجهي فنفرتُ وأحجمتُ ذاكَ الذي هجوتُهُ بأبياتٍ سارت في احياء العرب فنكست اعلامَهُ . آتيهِ لائذًا به مستعصماً بحبله ؟ وبأيِّ وجهٍ أتلقّاهُ . وبأيّ حديث أفاتحهُ . أأقولن لهُ ملكُ كندةَ أتمَّ اليك فاعفُ عنهُ واجرهُ . لا وتأرِ الحق لا رضيتُ بهذا الذلِّ ابدًا ... واني لأعجبُ مني كيف انقدتُ لرأيِ الربيع لما أشارَ عليَّ بالوفودِ على السموأل وبيننا ما بيننا . غيرَ انَّ المصائبَ أسكرتني فَرحتُ كالشاربِ المترنّح أهيمُ عــلى غير هُدى ... لا يا يزيد لا تطاوعني النفسُ بالتذلُّل .

يزيد : يا ابنَ حُجر . صبرتَ على أهوالٍ يشيبُ لها الطفلُ الرضيع . فلا تجزع لأوهامٍ يُخيّمُها الظلام ويبدِّدُها نورُ الصباح . قُل لي ناشدتك الله ومن يذكرُ مــا حملكَ عليه نزقُ الشباب وقد مرّت عليه الاعوام . ثمَّ انَّ السموأل لا يعرفك وجهاً لوجه . فما علينا إلا ان نستجيرَ به استجارة الملهوفِ بالكريم فانهُ لا يستكشفُ أمرَ أضيافه . ولا ينبشُ عمّا مضى من أحوالهم . فلنودعنّهُ وديعتَك ولدكَ معــاوية وادراعكَ الثمينة . وتذهبنَّ مستنجداً بملكِ الروم . وانتَ آمنٌ على من تخلّفَ عنك .

ا. ق: حبذا الرأيُ لو لم يكن مِنَ المُحال أتظنُّ أني لا أجدُ في حصن السموألِ مَن يعرفُني وعيونُ المُنذر منبثَّةٌ في كلِّ الانحاء . . . تهيّجُ عليَّ الأعراب وتتوقّعُ فرصَ الايقاع بي ؟

يزيد : انك متنكر ينكرك اهلك فقد غيَّر احوالك لفح السموم فضلًا عن توالي الهموم .

ا. ق: وهب ان افتضح أمرنا ؟

يزيد : اذا أمنك السموأل منعك حتى من نفسه .

معاوية : (يرجع وكان قد ذهب يتفرج) ابتِ ما لنا واقفين فقد اعياني السفر واضنكني الجوع .

ا. ق: (ينظر اليه برقّة فتدمع عيناه) .

يزيد : يحق ولدك يا ابن حُجر . هلّا ترحم غضارته فلو كان لنا غير السموأل ملاذًا لأمّناه ولكن سُدّت في وجهنا السبل قاطبة فاما الموت مع ولدك وخلفك الوحيد وأمّا الاستغاثة بابن عاديا .

ا. ق: (يتنهد) صدقت يا يزيد . لا يجوز لي ان استكبر في جانب وحيدي شيئًا (الى معاوية) مهلًا بنيَّ فان الربيع لا يلبث ان يأتينا بالاذن على السموأل. فاني ارسلته يتنسَّم اخباره ويطلعه على احوالنا (الى يزيد) عساه يبشرنا بما يرفع عن عاتقي العبء الذي انا حامله . وايم الله يا ابن العم لولا هذا الغلام لما رأيتني افترش غير لبد خيلي ولا ارتاح الا على صهوات أفراسي . لولاه لما أصليت الأعراب قاطبةً نار حربٍ عوانٍ لم يخمد لهيبا . بل لقلت على الدنيا وعشاقها السلام واعتزلت في بعض الفيافي اكفّر عن ذنوب حياتي الى ان ارى وجه ربي . . . الا ان للاولاد على الآباء حقوقًا مرعية هي نفوسٌ مفدية يطالبنا بها الديان في الموقف الرهيب.

يزيد : نعم الرأي ولقد كاد ينفس كربتنا ويفرج ضيقتنا ولنبيتنَّ في الابلق على احسن حال . فقد جئتُ قيصر وجئتَ النعمان فلم ار لضعيف نازل ولا لمجتدٍ مثله ولا مثل صاحبه فهو لا شك يمنع ضعفك حتى ترى ذات غيك . وهذا الربيع يحمل الينا اخباره .

المشهد الثاني

ا . ق . يزيد . معاوية . الربيع . (يرى معاوية الربيع يقوم ويأتي اليه مستجداً)

معاوية : هلّا ندخل الحصن .

الربيع : عما قريب يا بني .

يزيد : ما وراءك يا ربيع ؟

الربيع : خيرٌ انشاء الله فاني دخلت القصر مستخبراً . فأنبئت ان السموأل خرج في فرسانه ورجاله لبعض غزواته وانه لا يلبث ان يرجع فان القوم في انتظاره .

يزيد : أوليسَ في الحصن من يجيرنا ؟

ا . ق : ومن ارضى غير السموأل مجيراً .

يزيد : (على حدة) تحدثني النفس بالتشاؤم من غيبة صاحب الابلق .

ا . ق : قفوا بنا هنا نتوقع قدومه . يا ربيع اسهر على الانتقال . ولكن رجالنا على حذر والخيل مسرجةً لئلا يداهمنا مكروه .

الربيع : اننا لفي امنٍ فما من احدٍ يجسر على انتهاك حرمة الابلق .

يزيد : (على حدة) ما احرج موقفنا .

معاوية : (وقد ارتقى على الخضيض يأخذ آلته ويدق عليها ثم يغني) .

أتاني واصحابي على رأس صُنْعَرٍ ... حديثٌ أطار النومَ عني فأنعما
فقلتُ لعجليَّ بعيد مآبُهُ ... تبيَّنْ وبيّنْ لي الحديثَ المجمجما
فقال : أبيتَ اللعنَ عمروٌ وكاهلٌ ... أباحا حمى حُجرٍ فاصبحَ مُسْلَما

يزيد : أحسنت يا بني أحسنت .

ا . ق : فقال : أبيتَ اللعنَ عمروٌ وكاهلٌ ... أباحا حمى حجرٍ فاصبحَ مُسْلَما

(يردد البيت مرة واحدة)

لك الشكر مني اطيبه يا عزيزي . فقد هيّج غناؤك في قلبي ذكر العهود . . وحقِّ حبك يا حجر لست بناسٍ ما وكلت اليَّ انجازه . آثرتني على اخوتي وانا اصغرهم . وخصصتني بوصيتك فلا وتربتك لا رجعت القهقرى

حتى أدرك بثأرك واسترجع ملك آبائك ... غنّي بنيّ ثنية غنّي جعلت فداك عساك تستنهض عزيمتي وتنشّط قواي .

معاوية يعيد الغناء. وبينا هو مشتغل يظهر على المرسح عن بعد عاديا ومولاه شجاع فيسمعان الغناء. ولا احد يراهما حتى اذا قطع معاوية الصوت صاح به عاديا .

المشهد الثالث

الاشخاص عينهم . ثم عاديا وشجاع

عاديا : أطرب بالمغنّي الفتيّ ما أرخم صوته وما أشجى لحنه (معاويه يضطرب . امرؤ القيس يتلثم) لا تخف فان عاديا بن السموأل لم يبغ قط ببني السابلة شرًّا (يلتفت الى الباقين) عِموا مساء ايها الكرام .

الكل : حيَّاك الله وبيَّاك .

عاديا : اري آثار الطريق عليكم بائنة فكأني بكم تطلبون مأوىً تبيتون فيه فهاكم الابلق حصن السموأل بن عاديا فادخلوه آمنين .

ألا فادخلوا حصنًا منيعًا فجارُنا عزيزٌ وجارُ الاكثرينَ ذليلُ
بأرواحنا نفدي الذينَ نجيرهُم واموالُنا للسائلينَ تسيلُ

الربيع : اصبت المرمى يا ابن السموأل فانا اياكم قصدنا ولكن انبئنا بغياب الامير ابيك فوقفنا ننتظر إيابه .

عاديا : أويضيق حصن السموأل في غياب صاحبه عن قبول الضيف . لا وأبي ليس الامر كما توهمتم فان الابلق ملجأ الضريك ومنتاب الشريد غاب صاحبه ام حضر فان كل من ينتمي للسموأل متخلق باخلاقه مؤتمّ بكريم فعاله ولئن عدمتم أنسًا يضيفكم لتنطقن جدران المنزل بالتأهيل سيّما ان اتيتم مستجيرين .

يزيد : (على حدة) هو الله ارسل لنا ملاكه نصيرًا (لعاديا) عش لا تنكّد ايها السيد الفتى فلأنت اشبه بابيك من الماء بالماء . ولو لم تنتسب لافصح كلامك عن طيب ارومتك وشرف جرثومتك . نعم أتينا مستجيرين . فهل لكم ان تجيرونا .

عاديا : يا ما أحيلى الجواب لقد طالما توقعت في غياب ابي فرصة تمكنني من ضيافة غريب او اغاثة ملهوف حتى يئست من الفوز وحزنت من امساك يديّ عن المعروف . فأهلاً بكم فاني مجيركم ولو من المنذر بن ماء السما. ملك الحيرة (يلتفت الى معاوية) لقد أخذ التعب منك مأخذه فادخل واسترح وابق عندي ما شاء الله واذا طابت نفسك تغنيني فان الغناء احبُّ شيءٍ اليَّ ولا أطلب جزاء منكم سواه .

ا. ق: أإفضال وعدم امتنان . فبأيّ لسانٍ نشكرك يا أشهم العرب .

عاديا : (لمولاه) هيا بنا يا شجاع أدخل القوم ومتاعهم ومطاياهم وحضر في المنزل احسن مقاصيره .

شجاع : سمعاً وطاعة مولاي (يخرج) .

يجتاز المرسح في آخره فرسان دراية ورماح من اليمين الى الشمال حيث حصن السموأل فعندها يقول عاديا : هذا ابي الخ . ثم يتوجه الى مكان ابيه . في اثناء ذلك يدخل الطماح مع بعض رجاله من الكوليس الثاني وعندما ينتهي من الكلام يدخل السموأل من آخر المرسح حيث قابله عاديا ومع السموأل دارم عن شماله وورائهم الفرسان اي سرور فانك نصيب وسلمان الخ .

عاديا : وانتم يا كرام أدخلوا بنا . (تُسمع جلبة) هذا أبي راجع مع اخي دارم وقومه .

ا. ق. وي. : (وقد عرفا الطماح) الطمّاح !

ا. ق : يا لله .

يزيد : هلكنا لا محالة (لامرئ القيس) تثبّت ايها الامير .

الربيع : انتما الزما السكوت فانا وحدي بالنطق موكّل .

المشهد الرابع

امرؤ القيس . يزيد . معاوية . الربيع . عاديا ؛
ثم السموأل . ودارم . والطمّاح . وفرسان

الطمّاح : (على حدة) (وهو داخل) مَن الغرباء ولِمَ لا يحسرون عن الوجوه .

عاديا : (يبادر الى ابيه) يسرُّني قدومُكَ أبتِ وقد استوحش الابلقُ ومن فيهِ لغياب سيدهِ .

السموأل : وأنا لمَّا كنتُ أطوفُ البراري في طلب امرىء القيس (يرنش ا. ق . ويزيد) كان ذكركَ يؤانسني ورجاء الاجتماع بكَ يسليني .

دارم : (على حدة) كأنني لستُ ابنَهُ .

السموأل : (وقد تفرَّسَ بالغرباء) من القوم يا بني .

عاديا : قومٌ قصدوا ربَّ الابلقِ لائذين بجوارهِ فأدخلتُهم في ذمتك .

السموأل: نعماً فعلت (للغرباء) رُحِبت بكم الديار فاقيموا بها بالسعة والهنا. ما شئتم .

الربيع ولقد اتيتُ بني العاص مفاخرًا والى السموألِ زرتُهُ بالابلقِ
فأتيتُ أفضلَ من تحمَّلَ حاجةً ان جئتهُ في غارمٍ او مُرهقِ
عرفت لهُ الاقوامُ كلَّ فضيلةٍ وحوى المكارمَ سابقًا لم يُسبقِ

الطماح : (على حدة) الربيع معهم . سمعت انه من احلاف الكندي .

السموأل: أو الربيع ايضاً من اضيافنا ؟ على الرحب يا ابن ضبع فلست بين آل السموأل غريباً وان اشعارك لتدوي في آذاننا فاهلًا بشاعر الابلق واهلًا بن اعداهم الينا .

الربيع: الى الموارد الصافية يفد الظمآن فقد عودتموني فيض احسانكم فلا ارد غيركم ولا يسوغ لي غير ماء أنزالكم مشرباً .

السموأل: أُدخلوا بنا فقد اضناكم السير . كما انهكني الجدُّ في إثر امرئ القيس. طاردته ولكنني راجع بخفيَّ حنين . وهذا دأبي منذ أيام .

الطماح : (على حدة) ما للقوم ارتعشوا لذكر امرئ القيس . نفسي تحدثني انهم من أشياعه . . . ما لم يكونوا .

دارم : (وقد اراد السموأل واضيافه الدخول) مهلًا سيدي كيف يُجير أخي قوماً لا تعرفهم حين عاهدنا المنذر على مطاردة امرئ القيس والقبض عليه . فما أدراك من هؤلاء. أفما تخشى غدرهم .

الربيع: ليس الغدر الا من طبع اللئام يا كريم وليس فينا مَن هذه صفته .

السموأل: ومتى كنا نسأل الضيف النازل علينا ان ينتسب لنا يا دارم على عوائد اهل الحيرة حيث نشأت فاعلم ان باب الابلق لم يُغلق قط في وجه مستجير ايًّا كان .

دارم: جعلت فداك سيدي لا نكير ان الابلق مأوى الغريب وملجأ الضعيف . ولكنَ الرأي حتى في الكرم من الحكمة .

عاديا : ابتر هؤلاء اول من أجرتُ أفلا تجيرهم .

السموأل: لا ريب في ذلك يا بني وان اخاك جاهلٌ بما نحن عليه .

دارم : ان لم يكن التحفظ من الاعداء من فضائلكم فلا حرج ولقد أعذر من أنذر .

الطماح: (على حدة) لا بد من كشف النقاب عن سرّهم (للسموأل) ايها الامير ايذن لي بالكلام .

السموأل: قل يا أبا فراس .

الطماح : هل أنت باقٍ على عهد المنذر ؟

س : ولِمَ تسأل . أوأتيت بما ينقضه .

ط : سيدي وعدت ابن ماء السماء بتسليم امرئ القيس بين يديّ .

س : (بحدة) لا حاجة الى تذكيري ما لم يتسنَّ لي بعد ان انساه . أفما كنت آنفًا في طلب بغية ملك الحيرة .

ط : ان كانت هذه بغيتك .

ا. ق (لا يمالك يرفع اللثام) كفاك يا طمّاح تعريضًا ودهاء (للسموأل) ايها الامير . كفاني تنكرًا . انا بغيتك . انا امرؤ القيس .

س. والكل : امرؤ القيس ؟

ا. ق: نعم انا ابن حُجر الكنديّ سيد اسدٍ امامك . ولقد لجأ اليك لعلمه بأنَّ السموأل لا يخذل مستجيرًا وان عدوًّا .

س : (يبقى مطرقًا)

دارم : ها ان الاقدار قد خدمت سعدنا (ط . وفرسان يقبلون لالقاء القبض على امرئ القيس) .

ط : الحمد للآلهة التي مكنتنا من عدوّ سيدنا المنذر .

عاديا : وراءك يا هذا أتتجاسر فترفع يدك على جاري ؟

دارم : جارك ومن انت يا غلام ؟

عاديا : انا ابن السموأل وجاري جاره حتى من ملك الحيرة .

دارم : (لابيه) سيدي لقد والله أتى عاديا شططاً فازجره واوقفه عند الحدّ .

س : دعه يا دارم فقد صدق جاره جاري . فلا يمسّنه احدٌ بأذى .

ط : هذا بغية المنذر وليس لاحد ان يجيره .

س : (بجلال) الّا السموأل بن عاديا فاعرفه ان كنت جاهلاً .

ط : أبيت اللعن سيدي . اما وعدتَ بتسليم امرئ القيس .

س : وعدتُ بمضافرة ابن ماء السماء على مقلق راحة القبائل لا على جاري .

ا. ق : حسبنا ما فعلت يا أكرم العرب فانّا لا نريد ان نكون سبب الفتنة بينكم فها إنّا راحلون عنكم واذا خرجنا عن حماكم فلينازلنا الطمّاح اذا شاء.فان يد ابن حجر لا تزال ثقيلة على العبد العاتي. كنّا قصدناكم ولم نعلم إلا أنّا هجوناكم في ايام الصبا.فقلنا : ان السموأل اكرم من ان يخذل مستجيراً لهنات حمله علينا نزق الشباب . فلم نخطئ الظن اما الان وقد عرفنا ما يربطكم من المواثيق بابن ماء السماء . فالرحيل عنكم أصبح واجباً .

س : يا ابن حجر ان ابن عاديا اذا أسدى غمر . واذا البس اسبغ فلا وحرمة الجار لسنا ممن يخالف سنن العرب ويترك نهج الحق ابتغاء مرضاة ملك فابق يا امرأ القيس ما شئت عندنا فمالي ورجالي وولدي فداك وهاك يدي شاهداً على صدقي (يتصافحان) .

ا. ق : فقتَ الورى عزّاً وشهامةً فلا زال نجم سعدك في العلاء ساطعاً وغيث نوالك على الاعراب هاطلاً أيّد الله عزّاً هذه دعائمه ورفع بيتاً هذه أركانه .

منعتَ السليبَ من أكل ابن حجرٍ وكادَ الليثُ يودي بابن حجرِ
سأشكرك الذي دافعتَ عني وما يجزيكَ مني غيرُ شكري

فما جارُ بأوثقَ منكَ جارًا ونصرُكَ للغريبِ أعزُّ نصرِ

يزيد : غمرتنا يا ابن عاديا فلا اللسان قادرٌ على ايضاح شكرنا ولا القلب واسع لمل، حبنا .

س : جزاني وقد نلته اجارة آل حجر .

ط : (على حدة) ستكون عاقبة الامر عليكم وبالًا يا ابن عاديا .

س : هيَّا بنا نرحب باضيافنا ونكرم مثواهم .

(يخرج الجميع ويبقى دارم فيسك عاديا) .

دارم : لي معك كلام يا اخي .

المشهد الخامس

عاديا دارم

دارم : حتَّام تنازعني الامر والنهي ? حتَّام أعثر بك كلما نزعت نفسي الى ما فيه مجدي ومجد بيتنا . حتَّام تحول دون رغائبي . وحقِّ ابينا لقد عيل صبري وما عاد لي طاقة باحتمال وقائعك .

عاديا : وقائعي ?

دارم : لِمَ منعتني من الظفر ببغيتي وانت عالمٌ أنَّ بها مرضاة ابن ماء السماء ودواء نعمتي عنده .

عاديا : يشهد الله يا اخي أني ما رمت في ذلك الاجحاف بصالحك فلو ظفرت بابن حجر في الصحراء لما كنت اتعرَّض لك بل كنت سررت بنجاح سعيك واعلاء كلمتك عند المنذر . اما الان وقد دخل في ذمارنا فيأبى شرف اجدادنا ان نستبيح حماه ونسلمه لاعدائه . والحمد لله الذي ألهم أبي صنيع ما صنع .

دارم : كان الاولى بك ان لا تجير غريباً في غياب ابيك فان في تصرفك من قلة التدبير وسقم الرأي ما يجر على اهلنا وقومنا الويلات . ولكنك تحب الترفع وتتوق نفسك الى السيادة فانتهزت الفرصة لتُظهر للداني والقاصي انَّ لعاديا بن السموأل حق الاجارة وانه اهل للامارة بودك لو

قال الجميع : عاديا الكريم ودارم اللئيم . عاديا المتشبث بسنن اجداده ودارم المزري بها عاديا الوديع ودارم المتغطرس . أتراني لا افهم ما في صدرك .

عاديا : أعجب منك كيف تنبش بيننا اسباب العداوة وهذا دأبك منذ رجعت من بلاط ملك الحيرة فلا آتي امرًا الا طلبت فيه مغمزًا تأخذني به . ومن طلب عيباً وجده . ربيت انت في الحضر بين الامراء والملوك وانا في البدو بين الاعراب والرعاة . فعش كيفما شئت واتركني وشأني .

دارم : بل يسوءني صنيعك لانك تلعب بعقل ابي وتبعده عما فيه صلاحهُ . ومهما كان من امرك فيما مضى فمرادي الان ان تسعفني على اخراج امرئ القيس من حمانا حتى اذا علم المنذر بما كان رضي عنّا فنأمن شره .

عاديا : ان أخفر ذمتي وأهدر دم جاري . قاتلك الله أهذا ما تريد . هذا لن يكون ابدًا ما دام الابلق راسياً على جبله .

دارم : هذا شرط الاخاء بيننا والا ايقنت انك تحب الغريب المعادي اكثر من الشقيق الحميم .

عاديا : فديتك بروحي من كل مكروه. غير أني لن اضحي ابدًا شرفي وشرف اجدادي في سبيل ارضائك .

دارم : يا للغباوة .

عاديا : يا للشهامة .

دارم : أتؤثر الهلاك على نعمة ملك جبار .

عاديا : أتؤثر الشنار على مجدٍ مؤثّل .

دارم : ارقَ على ظلعك يا فتى ولا تجاهر بالعداوة فلست كفوءي .

عاديا : ان حسبت تمسكي بسنن اجدادي عداوة فهذا لك . اما انا فأوفي ما لأخي لأخي وما للجار للجار .

دارم : حذار ايها الغرُّ الجاهل. حذار بوادر غضبي فان فار فائره او هاج هائجه فلا الرحم يسكّنه ولا صوت الاخوة يخفض غلواءه .

عاديا : لقد وابي غشك ما رأيت من حلمي فنسبته الى عجزي وحداثة سني

أو تظن اني اخشى بروق وعيدك او رعود تهديدك . ربيت في الصحراء ولكني ربيت على شريعة الله فلا اخاف سواه فاذا بدا لي امره بل لاح فلا التقريع يمنعني ولا الترهيب يوجفني ولا الموت يوقفني عن سماع صوته . هذا منهج ابيك واجدادك وحسبي .

دارم : اذًا لا تسألني على ان تبعد امرأ القيس .

عاديا : سأبذل دونه مهجة فؤادي .

دارم : سوف ترى يا جاهل نتيجة غرورك .

عاديا : لا اشكو حالًا ما دام العدل مرشدي والشهامة رايتي ولئن تعارض جاري بأذية لتجدني امامك . ولئن ترشقه بسهامك لتلقيَنَّ صدري ترسًا يردُّ عنه حتى يتحطم (يخرج) .

المشهد السادس

دارم : شهامة شابٍّ غرّ لا يدري ما الدنيا وما فيها . . . سوف تطلعك على ما انت جاهله فلا تحسب انك مُوقفي عن ادراك مناي .

الفصل الاول

رواق في الحصن مُشرف على الصَّحراء

ستة اشهر بعد حوادث المقدمة (الموسم الحولي والسباق) =

المشهد الاول

دارم ومولاهُ مسرور

اثناء المشهد الأول ، وخاصة في اوله وقت الغناء ، يمرّ امراء في آخر الموسم ذاهبين وراجعين شأن المترعين.

دارم : (يتمشى مهموماً . . تُسمع نغمات الات الطرب والغناء . ثم تبتعد الاصوات وتخمد) . إطربوا وامرحوا . غنوا وارقصوا . فانَّ رنات مثانيكم ضربات مؤلمة على اوتار قلبي . ونبرات أصواتكم زفرات مفجعة في صدري : تناشدوا الاشعار . وفاخروا بالانساب . وأطلقوا الاعنة لجياد القرائح في ميدان المدائح . فوالله إنَّ صوت الناعي لأشهى اليَّ من ترنيم ابياتكم .

مسرور : مولاي مالي اراك اليومَ يومَ الفرح في اضطراب لم أعهدهُ فيك أَوَ يُغيظك تبادر أمراء العرب وعظمائهم الى قصرك في الموسم الحوليّ يحيُّونكم ويقرون لكم بالسيادة على من سواكم .

دارم : مالي ؟ مالي ؟ ألم تحزر يا مسرور ؟ ألم تفهم ألم تقرأ على صفحات وجهي ما يكنّهُ صدري وأبي لقد أوهتِ الليالي نورَ بصيرتك فما عدت تدرك أسراري وتقفُ بالتفرّس على غوامض افكاري .

مسرور : إن غاضَ نورُ التبصُّر في عيني يا مولاي . فانَّ نارَ الحُبِّ لم تزل متقدةً في قلبي ولم تُخمد حرارتَها تلك الثلوج التي كوَّرتها الايام على هامتي فاكشِف لي عمَّا يُزلزلك عسانيَ أُفرِّج عنك بعض ما تجد .

دارم : مسرور كلُّ ما أراه واسمعهُ هنا منذُ رجوعي من الحيرة يُغيظني .

مسرور : عجباً يا مولاي أما ترى قومنا كأنهم يتسابقون الى اكرامكَ ؟ تغشاكَ أبصارُهم وفي صدورهم تخفقُ القلوب فخرًا واعجاباً بابنِ سيدهم فانهم

يرونَ على محيَّاكَ ملامحَ النجابـة والشهامة وفي فعالكَ معالمَ الحكمةِ والدراية فيقولون أكرِم بهِ خلفاً لمولانا السموأل .

دارم : خان الحبُّ بصركَ لا ليسَ الامرُ كما توهمتَ يا مسرور . انا ايضاً لمّا رجعتُ من عندِ المُنذر بعد اعوام طوال قضيتُها في خدمتهِ أتعلّمُ ما يجبُ على الامير العاقل معرفتهُ حسبتُ أنَّ السيادة تنقادُ اليَّ طوعاً . كنتُ أعلِلُ النفسَ بالرئاسة فاذا فتى غرٌّ متربعٌ في دَستِ الامارة وابوهُ بعدُ في قيد الحياة يأمرُ وينهي ويعقدُ ويحلُّ وابي طوعُ إرادته . اليـهِ تُهدى المطايا وتزفُّ الهدايا لهُ الحبُّ والاكرام . لهُ التقدمُ في كلِّ نادٍ كأنَّ دارماً لم يكن كأنَّ دارمـاً لم يتعبْ سنينَ رغبةً في صوالحهم ولقد صبرتُ حتى اليوم واما الآنَ فقـد طفحَ الاناء . وبلغَ السيلُ الزبى (يثني عاتبًا) لا طاقة لي بالاحتمال وان لم تنقلب الحال

مسرور : هدئ. الروع يا مولاي فما عهدتُ قط من عاديا استعلاءً على ذويهِ ولا تنسَّمتُ من اعمالهِ استخفافاً بأخيه .

دارم : ويحكَ يا مسرور أتقولُ إنَّ عاديا لا يستخفني ? فقد وحياتي وقعتَ انتَ ايضاً في شركِ مداهنتهِ أنسيتَ معارضتـهُ لي في أمر الكندي وتعصّبَهُ لعدوِّ المُنذر وعدوّي . فقل لي لمَ منعني من القبض على امرئ القيس ? بل لمَ أجارهُ على الرغمِ مني ? لِمَ جاهرَ على رؤوس الملا بحبهِ لهـذا الامير الضليل حتى حملَ أبي على امداده برَجلنا وخيلنا وايصالهِ الى القيصر أليسَ لانهُ يُريدُ إسقاطَ كلمتي عند المنذر فأصبحَ عاجزًا عن منازعتهِ الامـارة ولكني واللهِ لأرجعنَّ كيدهُ في نحره واعلمنَّهُ انَّ من تصدّى لدارم رجعَ بصفقة خاسر .

مسرور : ماذا تنوي يا مولاي .

دارم : ستُبدي لكَ الايامُ ما أنتَ جاهلٌ . اني بانتظارِ الطمّاح وقـد وعدني بالتلاقي هنا في هذا الرواق وقد أوشكَ أن يَفِدَ علينا مع الاضياف .

مسرور : سيدي لا تردَّ نصيحة عبدٍ امين حذارِ من خداعِ هـذا المكار انَّ الافاعي وان لانت ملامسُها عند التقلبِ في انيابها العطبُ .

دارم : اطمئنَّ بالًا فانَّ الدها. لا يُنسيني ما يقتضيهِ الشرف . ها هو قادم فاتركنا وحدنا .

مسرور : (وهو خارج) حفظك الله من مكائد الاشرار

المشهد الثاني

دارم . الطمّاح

الطماح : عِم صباحاً ايها الامير .

دارم : اهلًا بك يا كريم كنتُ أتوقّعُ قدومكَ بفروغ صبر .

الطماح : أراكَ مهموماً هلّا تُشاطر أهلكَ الفرح .

دارم : كأنك جاهل دواعي غمومي .

الطماح : (بخبث) وما هي .

دارم : (بتلهف) حبطت مساعيَّ . وذهبت اتعابي ادراج الرياح . فقد أفلتت الطريدةُ بين أيدينا . وما أدراكَ من اطلق سراحها ؟ نحن نحن اطلقناها .

الطماح : أفلتتْ منا امرؤُ القيس ؟

دارم : نعم وهو الآن عند القيصر . بل لعلّهُ راجع تكاتفهُ الكتائبُ الرومية وتؤازرهُ الفوارس الحميريَّة ليوقع في من عاداه وناواه . ولسوفَ ينقادُ اليه الاعرابُ صاغرين ونحنُ واقفون نحرّقُ عليهِ الأَرَمَ عاجزين ... فاذا عادَ مظفَّرًا فقُل معي على الابلق السلام فانَّ ابنَ حجر لا ينسى ما قابلناهُ بهِ من الاساءَة والجفا. . . . إنَّ موقفي لحرجٌ يا طمّاح فقد ورّطني تعصّبي لابن ماء السمآ. واستعصامي بحبلهِ في هوةٍ ليس منها نجاة .

الطماح : (بخبث) لا بأسَ عليكَ أنتَ فإنَّ عاديا لأميرٌ كريم يصفحُ عن الاساءة ولا يحقد على من أهانهُ لا سيّما اذا تصاغر وتذلّل فأرضهِ تعش بالهنا. في كنفهِ يرعاكَ طرفهُ الغضيض ويلحقك من فيض نعمهِ ما يكفيك .

دارم : أوَ أرضى انا بالتذلل لأخي وانا أحقُّ بالامر منهُ ؟ لا أُطيقُ المساواةَ بهِ فكيف الخُضوع لهُ .

الطماح : إظعَن عن البلاد واذهب الى المُنذر وعش في خدمتهِ .

دارم : وبأي وجه اقابله بعد ما ركن الي واعتمد على مساعدتي له لقد كانت وحقك مواعيدتي كالبرق الخلب لا أتوقع منه خيراً بعد هذا الفشل .

الطماح : ما الرأي اذا (سكوت) .

دارم : عبثاً نزحتُ عن الاوطان وعشتُ في الغربة اعواماً ! عبثاً طأطأتُ الرأس وأنا ابنُ الملوك لأنال الحظوة عند ابن مـاء الـسمآء . عبثاً بذلت الجد واجتهدت في اكتساب المعارف عبثاً عللتُ النفس بترقية قومي الى أوج العلاء . فقد طارت اماني كما طارَ عصفورٌ عن غصن حط عليه ساعة ثم رام واضمحلت اماني كما اضمحلت الاحلام اذ أشرقت الغزالة . سكرةٌ ايام الصبا أفقتُ منها ولكن القلب من فقد حلاوتها صريع جريح .

الطماح : يا ما أحيلى العيش في الابلق وعاديا يأمر فيه وينهي يا ما احيلى العبودة في ظل امرى، القيس واصحابه الروم .

دارم : كفاكَ تهكماً يا طماح أأتيتَ تقرصني بلواسع لسانك ام تواسيني في مصابي .

طماح : (على حدة) بلغ الثمر وحان القطاف (الى دارم) وأنت ايها الامير كفاكَ ندباً وتحسراً فان التلهف بربات الخدور اجدر واما الرجال فا عمل دأبهم واقتحام الاخطار لبلوغ المنى ديدنهم ومناطحة الاقدار شيمتهم فانهض ولا تدع اليأس يستولي عليك فالنجاح بالسعي الدائم مقرون والفوز حليف الاريب الجسور . أو تظن أني لم اقف على اعمال امرى. القيس من يوم دخلَ قصركَ . فواللات لم تفتني حركة من حركاته . ولا سكنة من سكناته . ولم يخفَ عليَّ استنجادهُ بالقيصر وميل الروم اليه . ولكني لا أعبأ بجحافل الروم وكثرتها ولو تكاثفت كالجراد ولو طغت كمياه الفرات .

دارم : لا أفهم المقال .

الطماح : أعرني سمعك هنيهةً رعتك الآلهة ألم يستودعكم امرؤ القيس ماوية وأدرعهُ المشهورة .

دارم : لقد صدقتك الانباء فابن الكندي وادرعه بين ايدينا .

الطماح : فما قولك ان حصلت الوديعة في ايدي المنذر ؟ انما تكون دريئةً تدفع عنا هجمات امرئ القيس وكتائبه ؟ وايةً توقف الكندي في سيره ؟ فواللات والعزة لن يستطيع حراكاً ما دام ابنه ووحيده في ايدينا .

دارم : قاتلك الله ما ادهاك ولكن الوديعة امنع من عقاب الجو وراء هذه الاسوار الشاهقة فمن يأتيك بها ·

الطماح : نطلبها من السموأل فنأخذه اولًا من باب الوعد ونقول لهُ : ان في مؤاخاة المنذر مرافق لا تحصى . وان لهُ في اقارب امرئ القيس أنفسهم لأسوةً . فقد كانوا أجاروهُ ثم خـذلوهُ . وان لم تَرُق في عينهِ بوارقُ الامال . قرعنا باب الوعيد فان المنـذر جهز عسكرًا جرارًا · تركتهُ بالبطحاء على مسافة مرحلة من الابلق . وهو مستعدٌ للايقاع بالسموأل اذا أصرَّ على رأيهِ . فقـد حلف ليَعفِيَنَّ آثارَ الابلق . او يَظفر بابن الكنديّ وأدرعتهِ . والمُنذر اذا أوعدَ فعل .

دارم : هيهات ان يعمل في قلب ابي وعد او وعيد فليسَ بِمُسلّمٍ امانتهُ والابلقُ على جبلنا راسٍ . . . فقد أجارَ الكنديَّ عدوًّا فكيف يخذلُـهُ جارًا وصديقًا .

الطماح : ان لم تَغلب فاخلب : هذا قولُ المثل وانَّ في الامثالِ لحكمةً فان أعجزنا ادراكُ الوديعة عفوًا أو عنوةً أخذناها حيلةً فلو رأى الامير دارم ان يدفعها الينا .

دارم : (بحدة) أنا ؟ لقد أسأت الظن في دارم يا طمّاح . وان لم يكن في جعبتك من الحيل سواها فعليك السلام فما أنا من رجالك .

الطماح : (على حدة) لعنت الآلهة هذا الاصل ما أشرفهُ (بتذلل) حاشايَ ان احمل الامير على الغدر وانما سألتهُ ان يساعدنا على بلوغ غايتنا من تحقيق اماله وتمكينه من الامارة بعد السموأل أبيه وماء وجهه مصون ووراء عرضه مضمون فحسبنا ألّا تعارضنا اذا مددنا أيدينا الى الوديعة .

دارم : هذا لكم فاني لستُ بحفظها موكّلًا .

الطماح : كفى واللات والعزّى لقد نزنا عما قليل يقام السباق الحولي فاذا دعاك ابوك فامتنع انت وكل رجالك واترك عاديا ينزل وحده في الميدان .

دارم : ولِمَ .

الطماح : تعالَ على انفراد اطلعك على ما ارتأيتُ . فانَّ في كتمان السر ما استطعنا شرط النجاح وفي هذا المكان لا تأمن الآذان فاني أرى الاضياف يتقاطرون اليه من كل جانب . (يسمع صوت الآلات كأن بابًا فُتح ثم اغلق فيقول على حدة) لأجعلنَّ فرحكم مناحة او تذعنوا لامري .

(يخرج هو ودارم من جهة - ويدخل يزيد ومن معهُ من الجهة المقابلة)

المشهد الثالث

يزيد . والربيع . وفاتك (رسول)

يزيد : (على حدة) الطماح هنا ايُّ دسيسة اتى يدسُّها لا بد من مراقبته (يلتفت الى الرسول) أحقًا تقول أو يكون امير كندة على بضع مراحل من الابلق على معسكر جرار .

فاتك : نعم مولاي وهو الذي أرسلني فطويتُ الفيافي وواليتُ بين السير والسرى لاحمل اليكم البشرى .

الربيع : ومعهُ من العساكر خلقٌ كثير ،

فاتك : عدد لا يحصى ولا عجب لان يوستينيانوس على ما عرفت أظهر لهُ من الاكرام والحفاوة ما لا نهاية وراءه . فلبّى مطالبهُ واقرَّهُ ملكًا على كندة وفلسطين وامدَّهُ بكتائبه ليذلل المصاعب ويُرغم انف كل معاند .

الربيع : أبشر يا أبا زهير بزوال الضيق واقبال الفرج فلسوف يرجع ابن عمك المياه الى مجاريها فاذا بدت اعلامُهُ أقبلت اليه كل الاعراب وما تخلف عنهُ احد حتى من كان اشدَّهم للملك الحيرة تعصبًا فاندبوا انفسكم يا بني أسد فلسوف تسمعون زئير الليث وقد خلتموهُ فريسةً باردة لانيابكم .

يزيد : أخاف يا ربيع من دارم فانهُ من اشدّ اخصامنا .

الربيع : (يتظاهر بالوداد)

يزيد : نعم . ولكن ما ادراك ما في صدره من الحزازات علينا وعلى اخيه انهُ لكريم غير ان شيطان الحسد والطمع ساطٍ عليه والطماح عدونا واقف له بالمرصاد يستعين به علينا .

الربيع : هيهات ان يقوى علينا . هل اصطاد البعوضُ النسر يوماً او اضطادت كلاب الحي نمراً فلا داعي للقلق والاضطراب . فطب نفساً وشارك ضيفك بافراح موسمه الحولي وتأهب للسباق فقد حانت ساعتهُ .

يزيد : (للرسول) اكتم الخبر خوفاً من مفاجأة مكروه وانا أعلم معاوية (يخرج الرسول) .

المشهد الرابع

يزيد والربيع من جهة . ومن جهة اخرى يدخل عاديا ومعاوية يمانعه

معاوية : بالله عليك يا عاديا لا تسابق .

عاديا : ويحك يا معاوية ما لك ؟ ما هذا الخوف الذي اعتراك (يرى الربيع ويزيد) هذا عمك والربيع فهلمّ نتقاضى امامهما (ليزيد والربيع) أما تعجبان لامره فانهُ من ساعة يمانعني عن النزول الى ساحة الميدان ولما سألتهُ لمَ يبغي اعتزالي عنهُ لم يُجب . . . فبحقي عليكما قولا . أيليق بي ان انتحى عن المضمار وهذه اول مرة يحلُّ لي ان انازل الفرسان فلو طاوعتهُ لحقت بي وصمةُ العار وقالَ الفرسان وقد طالما توقعوا بروزي . انّ عاديا لجبان. أوَ ترضيان لي بالخزي والشنار .

يزيد : ولِمَ يا معاوية يغمك اشتراك عاديا بالسباق .

معاوية : نفسي تحدثني بان ليس وراءهُ خير .

عاديا : أوَ عنّ لك غرابٌ بارح فتشاءمت .

معاوية : لست ممن يعتقد صحّة هذه الخُرافات . غير اني اسمع في اعماق القلب صوتاً يُنذرني بوقوع المكروه .

يزيد : بخٍ بخٍ يا معاوية . أنبيٌّ أنت حتى يأتيك الله بعلم الغيب .

معاوية : لست نبيًا ولكن ؟

الربيع : ولكن ماذا ؟

معاوية : (بتردد) أخاف ان اكدر صفاء نهارك وانغص هنا. شرابك وإلّي إن بحتُ بما بي أحزنتك بما لا طائل تحته .

عاديا : لا لا بحقي عليك ألا قلت .

معاوية : منذ برهة وجيزة كنتُ ماراً بالقرب من هذا الرواق فسمعتُ همس أصوات فخففتُ وطء أقدامي وتطلعتُ فاذا اخوك دارم مع الطماح يتحادثان فخفق قلبي جزعاً لاني لا اطيق الاجتماع بعدونا فهممتُ بالهرب إلّا اني وطنت النفس وثبتُ الجأش عساني اطلع على ما يهمنا معرفته وجعلتُ أُنصت لأعي حديثهما فلم ألتقط منه الا شذرات لم افهمها الّا أنها هالتني فسمعتُها يذكران عاديا وامرئ القيس والمنذر والسباق وهما مغضبان فخفتُ عليك يا اخي .

عاديا : أهذا الذي أقلقَ راحتك .

معاوية : أي وأبي فمن وقتها زال فرحي فاتعبت النفس لانفي الكرب عني فلم أنجح .

يزيد : أوهامٌ يا بني فلا تستسلم لهذه الهواجس واياك خاصةً ان تُظهر لدارم انك على ريبة من أمره (على حدة) ليس الامر كما أجاهر به فاني لا آمن مكائد الطماح عدونا .

عاديا : أوَ ترتاب بأخي يا معاوية . سامحكَ الله . فانّ دارماً وان كان غضوباً إلّا انه كريمٌ شريف النفس . واما الطماح فهو عاجزٌ عن مسّي بأذى .

معاوية : صدقت ولهذا ما كنتُ لأجسرُ على الكلام لولا الحاحك عليَّ بالسؤال .

عاديا : فاذا لم يكن لحزنكَ سببٌ غير ما ذكرت فقد اطمأنت نفسي وطابت فهيا الى الميدان ودونك القوم اقتربوا لإعلام السباق .

المشهد الخامس

يدخل السموأل مع دارم . والفرسان والطماح

السموأل : قد جرت العادة ايها الاسياد منذ بني الابلق ان تقام بالقرب منا سوق حولية يتقاطر اليها اهل الحضر والوبر يبيعون ويشترون . ثم يجري

في ختامها سباق فيبادر امراء العرب وفرسانها بالخيول المطهمة وينزلون في ساحة الميدان متفاخرين بكريم جيادهم ومتنافسين بجودة فروسيتهم فيزداد موسمنا نفعاً وعيدنا بهجة ورونقاً . وكان قد حان وقتُ السباق فمن منكم ايها الفرسان أراد النزول في المضمار فليبرز ويُعلم باسمهِ واسم جواده على مشهدٍ منا ومسمع .

الفارس الاول : أنا أبو اياس بن قبيصة نتني ملوك الحيرة ولي في الحروب مواقع شهيرة . لأمت بين قومي الغوث وجديلة . وأزلتُ الشرَّ من العشيرة . وفرسي جناح .

داني الادم كأن البرق غرّتُهُ	رحبُ اللبان أشمُّ الانفِ والقصبِ
كأسٍ من الليلِ بالظلماءِ ملتحفٌ	لكنَّما زانهُ التحجيلُ بالحَبَبِ
يكادُ يسبقُ لحظَ العين كيف جرى	فما يدانيه مَرُّ الريحِ بالخَبَبِ

السموأل : أكرم بك فارساً حسيباً . وأكرم به جواداً اصيلا .

الفارس الثاني : أنا ابو نصر البراق بن روحان .

انا ابنُ السُمْرِ من سعفي نزار كريمُ العرضِ معروفُ النجار

وفرسي الكميت :

كُمَيتٌ كلون الارجوان نشرتهُ	لبيعٍ ازدراه في الصوان المكعّبِ
له حرّتان تعرفُ العتق فيها	كسامعتي مذعورة وسطَ ربربِ
اخو ثقةٍ لا يلعنُ الحيُّ شخصهُ	صبورٌ على العلّات غيرُ مسبّبِ

السموأل : ما تركتَ لسيدٍ فخراً يا أشرفَ نزار .

الفارس الثالث : أنا أبو بُجير الحارث عبّادُ بن قيس ابي وثعلبة عشيرتي قد اشتهرتُ مراهقاً في حربِ سدوس ووليتُ شاباً على بني ضُبيعَة قبل حرب البسوس ـ شهدتُ يوم خزاز . وأبليتُ فيهِ أحسنَ بلاء . وفرسي النعامة :

تجري فتكبو الريحُ في غاياتها	حسرى تلوذ بجراسيم السما
لو اعتسفتُ الارضَ فوقَ متنها	أجوبُها ما خفتُ ان تشكو الجوى
ترضخُ بالبيدِ الحصى فان رقت	الى الربى أورت بها نارَ الحبا

السموأل : ويلَ الذي يسابقُ النعامة يا سيد ثعلبة . فكيف يرجي ان يكون

مُجليا . غيرَ ان الحكمة ميدانٌ لا يجاريك فيه فارس . وانت القائل

كلُّ شيء مصيرهُ للزوالِ غير ربي وصالح الاعمالِ

عاديا : (وقد انتظر دقيقة يبرز) أوَ أنتسب .

السموأل : هذه العادة يا بنيّ .

عاديا : أنا ابنُ السموأل وحسبي .

الكل : ونعمَ النسب .

معاوية : إن أوجزَ عاديا فعليّ أنا أن أُطنب إن اذنَ الامير .

السموأل : هذا لك يا ابن امير الشعراء :

معاوية : وإنَّ بني الذيّانِ قطبٌ لقومهم تدورُ رحاهم حولهم وتجولُ
اذا سيدٌ منكم خلا قام سيدٌ قؤولٌ لما قالَ الكرامُ فعولُ
وما أُخمدتْ نارٌ لكم دون طارقٍ ولا ذمكم في النازلين نزيلُ
وايامكم مشهورةٌ في عدوّكم لها غررٌ معلومةٌ وحجولُ

السموأل : لا فُضَّ فوك يا ابن الملوك الاعاظم . فانَّ شعركَ مثل غنائك رقّة وعذوبة .

عاديا : وفرسي ذو العقال :

لهُ ايطلا ظبيٍ وساقا نعامةٍ وارخاءُ سرحان وتقريبُ تتفلِ
على الذبلِ جيّاشٌ كأنَّ اهتزازه اذا جاشَ فيه حميُهُ غليُ مرجلِ
مكرٍّ مفرٍّ مُقبلٍ مدبرٍ معًا كجلمودِ صخرٍ حطهُ السيلُ من علِ

السموأل : هذا فرسُ امرئ القيس .

يزيد : ومن احق به من هذا الجواد ابن الاجاويد سادة تيماء .

السموأل : (لدارم) وانتَ يا بني ألا تُسابق ؟

دارم : لا تطيبُ نفسي بذلك .

الطماح : ألمْ يشكوهُ فاعذرهُ مولاي .

السموأل : قد كان بودّي لو رأيتُ ولديَّ في الميدان يتسابقان كفرسي رهان (يلتفت الى الفرسان) أما بقي أحدٌ يريدُ النزال (سكوت) وانت يا أبا فراس ألا تُنازل .

الطماح : لو لم يخط المشيبُ رأسي لما تركتُ أحدًا يسبقني الى المضمار ولكنْ

لأمثالنا ميداناً آخر أحبَّ اليهم .

يزيد : (على حدة) ميدان الدسائس والمكر .

السموأل : نُعلنُ على وجوه الملا أنا جعلنا الحكم يزيد بن معاوية والمدى خمسين غلوةً من كعب الجبل الى ذات الإصاد حيث بركة ماء . والسابق أولُ الخيل يكرعُ فيها . أرضيتم بالشروط .

المسابقون : (يعدون الايدي) رضينا .

السموأل : (للباقين) أأنتم عليهم شهود .

الكل : شهدنا .

السموأل : فهيا بنا الى الميدان .

عاديا : (يذهب ويقبّل يدي ابيه)

السموأل : سر على بركة الله يا بُني . وليكن الفوزُ حلفك .

عاديا : (لماوية) أدعُ لي بالتوفيق .

معاوية : وقاك الله من شرك اللئام (يخرج الكل)

المشهد السادس

يبقى السموأل والطماح

الطماح : ايها الامير إيذن لي بالكلام .

السموأل : الآن وقد حان السباق .

الطماح : لا بد منهُ فان غيرتي على صوالحكم لا تسمحُ لي بالانتظار اذ الخطبُ جسيم وتلافي ما أتوقعهُ من الشر فرضٌ واجب على كل عاقل بصير .

السموأل : قل ما بدا لك .

الطماح : ان ابن ماء السماء ارسلني اليك بمهمة جليلة .

السموأل : أأتيتَ تحادثني بأمر الكندي .

ط : نعم .

س : لقد خلنا المسألة تمت او كادت .

ط : غركم ايها الامير اصطبار المنذر فنسبتموهُ الى النسيان او التهامل . لا واللات لم يكن ليتغافلَ عنكم . لما علمَ انكم أجرتمُ الكندي أبرقَ وأرعد واخذ يتوعدكم ولو لم الطف الامر وأخفف الجرم لكان أتبعَ الفعلَ الوعيد وناجزكم حرباً تبيدكم عن آخركم فلما انطفأت جمرةُ غضبه قال لي عفوتُ عن ابن عاديا وتناسيتُ صنيعَهُ مع عدوي وسأرجعُ اليهِ مودّتي على شريطة يُسلمني ابن امرئ القيس يكونُ عندي رهناً ويدفعَ الي ادرعَهُ المشهورة أستعينُ بها على أعدائي والا فليعلم ان ملك الحيرة .

س : (لا يتمالك غضباً) أهذا أتيتَ يا طاح ؟ (يسمع صوت الطبول) .

ط : اصطف الفرسان في الحلبة الاولى .

س : كان الاجدرُ بك ان لا تفاتحني بهذا الحديث . ويلكَ أعلى السموألِ تعرضُ الخيانة ؟ أإياهُ تُغري بالمواعيد حتى يخفرَ ذمتَهُ ويسلّمَ جارَهُ أبعد ما لاح بفرقي المشيب وذوى غصنُ الحياة النضير أرغبُ في الخنا ؟ لا واللهِ ولأن أتدثّرَ الثرى وألبس الفقر حلةً أحبُّ اليَّ من تدنيس عرضي فانَّهُ .

اذا المرء لم يدنس من اللؤم عرضهُ فكلُّ رداءٍ يرتديهِ جميلُ

فأمسك ولا تراجعني في المسألة .

ط : (يسمع صوت الطبول) يستعد الفرسان — ايها الامير أتيتُك ناصحاً فان لم تنتصح . . .

س : أوَ تهديداً .

ط : لا تغترَّ ايها الامير فلا حصن ينجيك من غضب المنذر ولا يد تنتشلك من العطب اذا عثرت (يدق الطبول ثالث مرة) ركضوا — يا ابن عاديا هلا تسلّم الوديعة .

س : وراءك يا لئيم فواللهِ لولا حرمةُ الضيف لعملتُ بك وصنعت .

ط : (يبتعد شيئاً فشيئاً الى الباب) يا مغرور نجِّ ولدك عـاديا . فهو في قبضتي (ثم يختفي) .

س : غدرٌ ! ثكلتك امك يا للطماح . . . (سكوت) ويلي كلُّ رجالنا في خارج الحصن . . . يا دارم (يسقط على المقعد) ربي . . نجِّ ولدي .

الفصل الثاني

في الحصن في بيت السلاح

المشهد الاول

شجاع مسرور سلمان فاتك . نصيب (جنود يجلون السلاح)
(بينا سلمان وفاتك يلعبان بالسيف والترس)

شجاع : عافاك الله يا سلمان ان لك ضرباً يقد الصخر قداً .

سلمان : (وقد انتهى من اللعب) حذار يا ذئاب الطاح بطش هؤلاء الاسود .
(يقترب الكل) .

مسرور : لقد طال انتظارنا الفرسان فهذا اليوم الثالث منذ أنفذ السموأل السرية في طلب الطاح واستنسام اخبار عاديا وحتى الآن لم يبلغنا عن احوالها شيء . وان في ذلك لعجباً لان يزيد ابن عم الكندي فارس مغوار له الباع الطولى في الحروب والغزوات .

فاتك : ان ابطاءهم نذير الشؤم .

شجاع : وأثكلُ أماه كيف انقلبت الافراح اتراحاً والعزُّ والدلالُ ذلّاً واذلالاً . كان سيدُنا عاديا يخطرُ بيننا يوم السباق والوجه مُشرقٌ والثغر باسمٌ . واللسان بالثناء على الكبير والصغير ناطق فما جال جولة خارج الحصن الّا وهو أسيرٌ عانٍ . ولعلهُ واسفاه ذبيحٌ عاجل .

نصيب : تعساً لنا كيف اختطفَ الذئب مولانا من بين ايدينا ونحن عن منعهِ عاجزون . فوحق السموأل يا شجاع لقد كان عجزنا اشد نكايةً لنا من اختطاف عاديا .

شجاع : كنت انا أشهد السباق في عددٍ ليس بيسيرٍ من الرجال الّا انهم كلّهم اعزال . فرأيتُ عاديا على جوادهِ ذي العقال . فللهِ درهُ ما كان أفرسَهُ لما أرسلتِ الخيل وأخذت تنهبُ الارضَ نهباً تظاهرَ عاديا بالتقصيرِ حتى رثى لحالهِ الحضور غير انهُ ما عتم ان صاحَ بفرسهِ فطارَ حتى خلنا

ان له جناحاً فضجّ الجميعُ إعجاباً . وإنّا لكذلك اذ أغارَ فارسٌ لم يكن في بادى. الامر فتثبّتْ فاذا هو الطماح فلما بدا لاقتهُ على بعدٍ منا كوكبةٌ من الفرسان ففصلوا عاديا ووآدوه وقفلوا راجعين ونحنُ واقفون كأن على رؤوسنا الطير لا نُبدي حراكاً فما أفقنا من حيرتنا حتى غاب عاديا وخاطفوه وتوغلوا في الصحراء. فوحق مولانا بكيتُ غضباً وما عهدي بقلبي خوّاراً ضعيفاً .

نصيب : تمنعُنا أسوارنا من حد النصال ولا تدفع عنا مكائد الاشرار

شجاع : ومن ذاك اليوم المشؤوم لم يَذُقِ السموأل طعمَ الراحة ففي النهار يطلب الاعتزال وعند المساء يرقى الى الرواق الاعلى فيُحيي الليل كأنهُ في السهر غائصاً في لجج الهموم فكأنهُ في العالم وليس من اهليه وفي الحصن وليسَ من ساكنيه وقد حاولتُ مراراً ان أخفف عنهُ ثقل همومه وحرقة غمومه فابى ان يتعزّى .

سلمان : وليسَ مولانا وحدهُ حزيناً فان الغم شامل . وكأنهُ أرخى سدول ظلماته على القصر حتى خلت ان بهِ مأتمٌ وحيدٍ لابيه .

فاتك : .. أصبتَ يا سلمان لم يشمل الاسى كل الافئدة .

مسرور : (متأثراً) ما عنيتَ يا هذا .

فاتك : أقولُ ما أقول ان تكون نارُ الجوى كل الافئدة فقد إخالُها اغفلت قلب من بالتحسُّر والتلهف اجدر منّا .

مسرور : ومن هوذا .

فاتك : هو هو دارم .

مسرور : شلت يمينك والله ان عُدتَ فشنّعتَ على مولاي لأضربنك ضربةً تتذكرها العمرَ كلهُ .

سلمان : دَعهُ يا مسرور فانه ... (يرى دارماً مقبلاً) صه هذا سيدنا دارم .

المشهد الثاني

يدخل دارم يقف الكل

دارم : هل الرجال أخذوا أُهبتهم للقتال فان الحرب دارت رحاها واخاف ان يكون الابلق لُهاها فاسهروا حتى اذا ما حانت الساعة كان كل واحد منكم رهن الاشارة .

مسرور : كلنا مولاي طوع اوامرك .

دارم : لا تهابوا يا ابطال جحافل العدو وكثرة عدده .

يعيّرُنا أنّا قليلٌ عديدُنا فقلتُ لهُ ان الكرامَ قليلُ

فاتك : دمُنا في سبيل مولانا عاديا حلال .

نصيب : والهناء علينا حرام ما دام عاديا اسيرَ اللئام .

دارم : ارجعوا الى العمل (يتركهم في مؤخر المرسح ويأتي الى الامام) عاديا عاديا . آه آه لا ينفكُ ذكرهُ في صدورهم واسمهُ على شفاههم . لقد وأبي سحرَ عقولهم وسبى قلوبهم فقد بالغتُ منذُ ثلاثة ايام في مداراتهم ومصانعتهم علّهم ينسون اخي ويأنسونَ بي فاخفقَ سعيي . لعمري لم يعصِ احدهُم لي امرًا غير اني لم اجد الى قلب احدٍ منهُم مدخلًا .. صبرًا يا دارم فلسوفَ يقلبون ظهرَ المجن اذا ما آلَ الامرُ اليك .. ولقد أوشك أن يزول . ألستَ السيد المطاع منذ ثلاثة ايام هل لك في الحصن عدلٌ فالرجال طوع بنانك وأبوك لا يورد ولا يُصدِر الّا عن رأيك والمنذر حليفك وولي نعمتك واخوكَ اذا رجع بعد تسليم الوديعة وانكسار امرىء القيس لا يكون الا كأحد مواليك فاهنأ ... ومع ذلك لا أجدُ ابي كما أحب فلا أراهُ يهشُّ لي ولا يرتاحُ الي ولا يتعزى بحضوري . أو يرتاب بي لا لكنهُ من فراق عزيزهِ حزين ولا عجب فان الخطب جسيم والجرح حديث أليم سيندمل اذا رجع عاديا ولا اخالهُ الا راجعًا لان ابي لا يعارضني بعد هذه الضربة المؤلمة (يدخل معاوية ثم يولي عندما يرى دارمًا)

المشهد الثالث

دارم ومعاوية . والفرسان في آخر المرسح

معاوية : (وهو داخل) دارمٌ هنا آه لا أحبُّ الالتقاء بهذا الرجل

دارم : لِمَ تبتعد يا غلام أوَ يهولكَ دارم ؟

معاوية : عذرًا ايها الامير . ظننتُ عمي يزيد رجعَ من غزوتهِ فأتيتهُ مستخبرًا عن عاديا .

دارم : أراكَ مهمومًا جدًا لما حل بأخي .

معاوية : ليس همي اقلَّ من همكَ ايها الامير . فان يربطكَ واياه الرحم فقد أُوثقت بيني وبينهُ عرى الاخاء . آه ليتني افديهِ بدمي .

دارم : أوَ صدقًا تقول .

معاوية : اي وحق الأمير ولو بذلتُ دونهُ الف روح لما كان هذا الا نزرًا قليلًا في جانب ما بذلهُ في سبيلنا . كنتُ طريدًا فآواني . مظلومًا فأجارني . وقعتُ في وهاد الذل فانتشلني وعزز مقامي أفيجوز ان انساه . لا يا اخي لستُ ناسيًا ما طوقتني من المنن ما اختلف العصران وتعاقب البردان .

دارم : (على حدة) أكرم بهِ غلامًا رقيق العاطفة وفيًا أوَ تأخذني عليهِ الشفقة ؟ لا تُقدم رجلًا وتؤخر اخرى يا دارم والّا سقطت الدهر . وعلى كل فقد لاتَ حين ندامة (لمعاوية) يُعجبني منكَ الصدقُ والوفا . فابقَ على العهود ما عشت (ويخرج) .

معاوية : يحنُّ على اخيهِ وكنتُ أظنهُ مبغضًا لهُ . ولكن مصيبة عاديا اخذت بمجامع قلبه ولو كان صخرًا جلمودًا لأذابتهُ . . . كانَ يحسُنُ بي أن أسألهُ عن سبب اختطاف عاديا لكان أطلعني على مكائد الطماح آه أشعرُ بقلبي يتفطرُ غمًا لجهلي بما يدسهُ اعداؤنا .

المشهد الرابع

الاشخاص عينهم . يدخل يزيد والربيع وفرسان

معاوية : عمي يزيد (يهجم عليه) اخي عاديا قل لي أرأيته . وهل يأتي عما قريب ؟

يزيد : انشاء الله .

شجاع : سيدي أرى اليأس على وجهك الكريم .

يزيد : أخفقت مساعينا فمنذ تركناكم سرنا الليل والنهار وطفنا في الصحراء نتقصى أرجاءها ونستكشف أردافها واعجازها لنقف على اثر الخطفة اللئام . فما عنَّ لنا حي . ولا رأينا لهم على الثرى اثرًا . فقد عفت الرياح حتى مواطئ الاقدام ... آه ليتنا لاقينا العدو بجحافله الجرارة . اذن لكنا هجمنا عليه مع قلة عديدنا ومتنا ضحية محبتنا الكريم .

معاوية : يا ربّ ارفق بنا .. اما قلت لكم يا عماه ليس وراء ذلك السباق خير .

يزيد : صدقت اوهامك يا بني (يئني بتحسر) ما العمل . ما العمل . ماذا اجيب السموأل ؟

شجاع : ما زال منذ سفركم مشرفًا على الصحراء يتفقدكم ولا احسبه الا مقبلًا يستخبر .

الربيع : ويل السموأل ما أشأم ما كان عليه قدومنا .

المشهد الخامس

(يدخل السموأل يتهادى - يقدمون له كرسيًا فيرتقي عليه)

السموأل : رأيتكم قادمين فبادرت فما وراءكم ؟

يزيد : (بحرقة) لم نقف لهم على اثر .

س : لله ما هذه الخيانة (ليزيد والربيع) ابقيا (للباقين) انتم اتركونا .

المشهد السادس

السموأل . يزيد . الربيع

س : أراني كمن دارت به الارض . فلا ادري اين المتجه وعلامَ المعوَّل . انا في حصني أمنع من عقاب السما ... وولدي ومهجة فؤادي يختطفه من بين يديَّ قومٌ لئامٌ أنذال ولا اعرف مـا آل اليه امره . يتهددني عبدُ المنذر في قصري ويتبع الفعل بالوعيد وانا عاجز عن مجازاته على ما جنت يداه ويل امك يا ابن عاديا تقول . جارنا عزيزٌ وجار الاكثرين ذليل . فما أحراك بان تكذَّب وما احراك بان تسمع قهقهـة العداة يصيحون بك يا عزيز الجار ويا حامي الذمـار إرعَ ولدك . صدقوا وأبي صدقوا . يا للخزي يا للعار . أأبوحن بسري يا يزيد تحدثني النفس أن يد دارم في هذه الدسيسة .

يزيد : دارم؟ ولكنه اول من غضب لاخيه وحنق على الطماح وكتب اليه . أن رُدَّ عاديا والا أوقعت بك . وهو الذي سيَّر الطليعة التي تقدمتها وامر رجالكم بان يستعدوا للحرب . فكيف يكون متواطئاً مع عدونا ؟

س : صدقت يا يزيد . وهذا ما ينفي عني العلم الاكيد بخيانته . غير اني لا استطيع ان ادفع عني الارتياب . فان هناك ظروفاً كلما تبصَّرت فيها لاح لي أن يداً اثيمة نسجت سداها ولحمتها .

الربيع : سيدي لا تدع غياهب الشبهات تسطو على عقلك .

يزيد : ان دارماً كريم وابن كريم فلم يكن ليضع زنده في وعاء اللئام .

س : ان الحسد يفسد الطباع اشرفها والاخلاق اسماهـا يا يزيد . وان دارماً تغلي في فؤاده مراجل الحسد فكم مرة رمقته فرأيت وجهه يتقطب اذا ما فاز عاديا بغلبة . او حاز شرفاً . فبينا الكل يلهجون بالثنـاء الطيب على عاديا اذ هو وحده يلسعه بقوارص لسانه . وعاديا مع ذلك لا ينفك يداريه ويداليه . فكيف لا اخاف ان يتغلب شيطان الحسد على دارم فيحمله على ما يأباه الشرف وينهى عنه الله .

الربيع: معاذ الله ان يتورط ابنك في مثل هذه الآثام.

س : أعجب منكما كيف تناضلان عن دارم وانتما عالمان بما يضمر لكم من الشر.

يزيد: نبذنا الشر ظهرياً ايها الامير وقد تذكرنا ان دارماً ابن السموأل مجيرنا الكريم.

س : جازاكما الله عني خيرًا نعم ان دارماً ولدي والولد على ما نشأ ابوه عليه فهل ينبت الغدر في مغرس الكرم والوفاء.

شجاع: سيدي هذا رسول الطماح على الباب يستأذن عليك.

س : رسول الطماح أدخله حالًا عسى ان يكون الشر الذي ينذر بـه اخف من الذي نتوقعه، (يخرج شجاع) يا قلب لِمَ تخفق لِمَ تضطرب اهذه اول مرة عضك ناب الزمان.

المشهد السابع

السموأل. يزيد. الربيع. شجاع. الرسول

الرسول: عم صباحاً ايها المولى الخطير.

س : حييتَ بالمِثل من اين آتٍ؟

الرسول: من عند سيدي الطماح.

س : واين هو؟

الرسول: لا ادري فقد تركته منذ ثلاث.

يزيد: (على حدة) سحقاً له ما أروغه فهذا ايضاً من دسائسه.

س : عساك تحمل الينا ما يطيب سماعه؟

الرسول: هاك رسالة سيدي تجد فيها كل ما يهمك معرفته (يقدم الرسالة).

س : (يقرأ الرسالة) أما بعد فقد نصحتك فلم تنتصح. وحذرتك من غضب المنذر فلم تعبأ بالمقال وثقت باسوارك المنيعة وابراجك الشاهقة فلا خير لك فيها واليك مـا ينصه سيدي المنذر: اما ان تسلم ابن الكندي

، وادرعه . واما ان يقتل عاديا . فاختر . وقد امهلتك الى غد ساعة يتقلص الظل وترد الابل والسلام (سكوت) يا لله ... إما الثكل وإما الغدر .

يزيد : يا للخيانة .

الربيع : يا للفظاعة .

شجاع : ثكلتك امك يا لعين انك لاقسى من الوحوش الضارية .

س : (بتألم) اسهروا على معاوية ولا تدعوه يخرج من الحصن ولا يدري بشيء . والآن عليّ بدارم فاني اريد ان اخلو به .

يزيد : سيدي اموالنا وارواحنا كلها فداك وفدى عزيزك عاديا فلا والله لا نريد ان نكون سبب هلاكه .

س : احسن الظن بنا يا أبن آكل المرار أفتطلب الينا ان نجري على غير ما تمليه المروءة (يخرج الجميع) .

المشهد الثامن

السموأل وحده

س : إمّا ثكل ... وإمّا غدر ... فاختر ... وما اختار ... أن أرى ولدي وحشاشة فؤادي مضرّجاً بدمائه ... أن أقتل أنا ولدي .. ان اطعن بيميني قلبه الرقيق ... ام ان اسلم وديعة جاري ومن ركن الى وفائي دون الملا طرًا حتى أُسب مدى الاحقاب ويقال باع السموأل دينه وفخر آبائه ليشتري هناء عيش قصير ... هذا ما يسومني . حزن دائم او عار لازم ويلك يا طماح من انت أبشر ام قذيف الجحيم ... لا وربي لم يخطر على بال أنسيّ ما رأيت . انا ابليس اللعين أملى عليك ما سطرته يدك الشريرة ... اوتحسب انك تغصبني على نقض عهدي وتسليم وديعتي ... ساء ما توهمت فلن يغلب لؤمك كرم السموأل ... هوذا دارم بيده حبل نجاتنا ... ربي ساعدني فقد جعلت عليك اعتمادي ومتكلي .

المشهد التاسع

السموأل . دارم

دارم : دعوتني أبتِ ?

س : وفد علينا رسول حاملًا جواب الطماح :

دارم : وماذا يقول :

س : خذ واقرأ (يقرأ دارم والسموأل يتفرس به ، سكوت) .

س : (بعد قراءة الكتاب)

دارم : وهل في الامر للتردد مجال ! يخيّرك المنذر بين مسالمته وحفظ حياة عزيزك وبين تسليمك ابن عدوّه وادرعهُ فكيف يمكننا التوقف .

س : اذًا لا سبيل الى التملص فإمّا الثكل واما الغدر ولا ثالث بينهما .

دارم : معاذ الله ان أُشيرَ عليك بالغدر-واين الغدرُ من ارضاء ملكٍ جبار وانقاذ عاديا من الهلاك وعدتَ الكندي بضيافة ولدهِ وصيانة دروعهِ ما دام الوفاء مستطاعًا أمّا وقد أضحى من المحال فالاخلافُ حلالٌ بل هو لعمرُ الحق ضربة لازبٍ علينا لان به حياة عاديا .

س : وَعدتَ الكندي ان اجيرَهُ حتى من المنذر والحرُّ اذا وعد وفى واذا أخلف غدر .

دارم : على الحرّ الوفاء ما لم يكن الوفاء اهراق الدماء .

س : أعجبُ منكم أرباب السياسة كيف تموّهون الباطل وتجاوزنه في معرض الحق . ومتى كان الخوف من الموت للايمان مُبطلًا متى كان حبُّ الحياة للحرمات محللًا ؟ متى كانت منافعنا للعدل والمروءة ميزانًا ؟ او يصبح الشر خيرًا لان به سلامتنا او يصبح الظلمُ عدلًا لان به حقن دمائنا . لا وايمُ الله انَّ الشرَّ شرٌّ ولو به أحرازُ الكنوز والظلم ظلم ولو بهِ حياة النفوس . هذا منهجي هذا منهاجُ أجدادك .

دارم : وهل يأمر الله باهدار دمٍ زكي لحفظ الوديعة .

س : ينهى الله عن اتيان المنكر ولو بهِ ملك الارض كلها . أليس هذا ما تعلمتهُ في الحيرة يا ولدي .

دارم : (على حدة) ما هذا الصوت وما هذا التفرس ? أوَ يرتابُ في امري ? تعلمتُ مولاي ان حياة الانسان اثمن من قِطع حديدية وان وديعـة . تعلّمتُ ان الاب اذا خُيّرَ بين حياة ولده وحياة أجنبي لا يحقّ له التردّد وان . . .

س : (يقاطعه) وان فضّل الاجنبي فقد ظلم ? (سكوت) اذن نِعمَ الظلم فادعني ظالمًا ان شئتَ .

دارم : ابتِ أبتِ دَم اخي لا تُهرقهُ .

س : ودم البريء معاوية ألا أحقنهُ ? أتنتصبُ أنتَ يومَ الحشر امام الديان العادل لتغسل عني اثره . . . أتقومُ أنتَ من الاموات لتناضل عني . اذا ما سبّني الخلف وسوّدوا وجهي .

دارم : يا للعجب أأنا دارم أدافع عن حياة اخي . وأبي أبي يأبى الا قتله .

س : ان كانت حياة اخيك عزيزةً على قلبك فنجّهِ واياي .

دارم : قُل كلمة يرجعْ ولدك .

س : ويُداس شرفي ويُدنّس عرضي لا لا يا دارم مـالي وأهلي وولدي ولا عرضي ولأن اموت ثاكلاً خيرٌ من أحيا ظالمًا هذه عزيمتي لا انثني عنها ابدًا وان أردت اسعافي فاسعَ في ارجاع اخيك تنل رضاي .

دارم : (على حدة) واحيرتاه ما كان هذا في الحسبان .

س : ما لك صامتاً يا دارم . . . آه اجبني قُل لي ابتِ انا مُرجعٌ اخي بيدك في يدي فهذه اول مرة تنازل السموألُ فـأل . وإلّا أيقنت ان يد ابني دارم في المكيدة التي وقع فيها عاديا .

دارم : ربّاه . . . سيدي أوَ يُخالجك ريب .

س : لعلي ظالمك لكن الشك يمزقُ احشائي فاسعَ لي ورقِّ لحالي . . . تراكمت الشبهات في عقلي وكلما حاولتُ كشفها ازداد تكاثفها فانا بينها كالغارق

في لجج البحار كلما اراد مقاومتها غطتهُ بعباب تيارها حتى اذا خارت قواه كفنتهُ باكفانها المائعة ومجّتهُ جثةً باردة على شواطئها . يا دارم يا بنيَّ لا يكوننَّ هذا مثلي . بدّد هذه الغيوم المتلبدة هدّئ هذه الامواج الثائرة في قلبي . قُل لي انها اوهام وارجع أخاك . . ألا تجيب .

دارم : لا أرى الى ارجاع والدك غير ما ذكر الطماح سبيلاً .

س : كفاني كفاني تذللاً امام ولدي كفاني تردُّداً . لقد انجلت الحقيقة امام عيني . لا يا مصانع لا يا مخاتل . لا همَّ لك باخيك وانما همك ابعاده عن الامارة واستلام زمامها بعدي . انت تعلمُ حق العلم ان رجوع امرئ القيس ابطال سلطة ابن ماء السما . انتَ تعلم ان الكندي عاجز عن بلوغ مأربه ان كان وحيدهُ وخافهُ في قبضة ملك الحيرة . هذا ما يحملك على السعي في تسليمه لصاحبك واسترجاع اخيك . . . ما لك تضطرب أتراني لم افهم مكائدكم .

دارم : يا الله . . سيدي . . أوَ تظن .

س : حسبك دهاء اي والله لولاك لما نجحت دسيسة الطماح .

دارم : وحقك يا سيدي دمي فداء اخي عاديا .

س : دمك فداء اخيك عاديا ؟ انا أنتَ قاتلهُ .

دارم : ابتِ .

س : لا تتغاضَ لا تتجاهل أنتَ أنتَ رميتَ اخاك في الورطة التي سقط فيها . لا تحسبني اعمى اصم لا أبصر ولا اسمع ؟ لماذا كنت مشتغلاً مع الطماح يوم السباق ؟ لماذا لم تنزل في الميدان بعدما كنت عولت عليه . لمَ منعتَ فرساننا من اللحاق بالغادر ؟ لمَ أبيتَ تضرعي . أي وأبي لانتَ الجاني . لأنتَ تحسُد أخاك فأردتَ ان تتخلص منهُ . ليصفو لك الجو وتصبح الخلف الوحيد في الامارة .

دارم : (يقاطعه) ابتِ ابتِ .

س : فلا وحق من بسط السما . لا وتربة أجدادي لا ودم عاديا الذي تتلطخ

به لا اعرفك وانا منك بري. سيموت عاديا سألحقه انا الى القبر ولكني أسلّم الوديعة لصاحبها . واما انتَ يا ولدًا عاقًا فلا تفيدك مكيدتك ذرةً . تراني شيخًا عاجزًا عن ارغامك ولكن الله جعلَ بيدي سيفًا قاطعًا سيف نقمتهِ (دارم يتضرع : رحماك رحماك) فان لم ترعوِ فاخشَ قوارعَهُ . اخشَ حكمهُ اخشَ لعنتهُ . لعنة قايين على قاتل اخيه ومدنس عرض ابيه (يخرج)

المشهد العاشر

دارم (وحده)

(يتبع اباه وهو خارج حتى الكوليس) ابتِ مهلًا مهلًا . بحق عاديا لا تلعني لم اقصد قتل اخي انما طلبت اعلاء شأنك فآل الامرُ الى ما لم يكن في الحسبان

(ابوه لا يجيبه فيرجع دارم الى المرسح) عبثًا انادي . . . عبثًا اتضرع . عبثًا ابكي . قُضي الأمر . لعنة قايين على قاتل اخيه. لعنة ابي عليَّ لعنة دائمة يا لله. يا للفظاعة . يا للخمل الباهظ هذه ثمرة طمعي لا كانت ساعة سمعت قولك يا طماح السوء .

(متهيجا) آه ماذا اشعر بيد حامية رسوم كاوية على جبهتي احرف نارية قايين قايين .(ينطي رأسه ، بعد سكوت) ما العمل لا استطيع للسكوت هنا اينما ذهبت لعنني رجال ابي ابن المنذر أأرجعُ الى المنذر أأنزح الى البلاد البعيدة أأتوغل في الصحراء. ولكن اللعنة ترافقني فهي مسطرة على وجهي ويلاه راسي راسي (سكوت)

(يسمع صوت غناء نشيد) على الله جعلت اتكالي فهو ابو اليتيم وملجأ الضعيف . على الله جعلت اعتمادي فهو يصغي الى صلاة الصديق البائس ولا يرذل تضرع الاثيم التائب انه الرحيم الغفور .

(يردد كلام النشيد) انه الرحيم الغفور صدق انه الرحيم الغفور خاطر يخطر في بالي وان سعيت في تخليص عاديا. . . ءلا تعفي يد الرحمة ما سطرت يد النقمة (يبقى متأملًا فرحًا ويسدل الستار)

الفصل الثالث

في معسكر الطمّاح

المشهد الاول

بالقرب من خباء عاديا الطماح وحده

الطماح: لقد واللات نجحت دسيستي فوقع العصفور في شركي كيف رأيت يا سموأل دهائي أوَ تعترف الان ان مَن عاندني انزلت به العار ? لا بدَّ من اذلالك ايها العاتي او تذعن صاغرًا لاوامري. . . ان ابن امرئ القيس وادرعه وسيلتي لنيل العلى فلمَ تقف في سبيلي لِمَ تحول دون مرامي ولكن ان أبى تسليم الوديعة . . . لست احسبه فاقد اللب والرشد حتى يتردّد في الاختيار بين ابنه وجاره ولكن إن أبى . . إن حملته عزَّة النفس على تضحية ولده في سبيل الوفا. . . . أأقتلنَّ الولد ودارم اخوه له عند المنذر المنزلة الرفيعة ?. . اذًا يا طماح اترك ما طمحت اليه نفسك من المعالي . . . إنس ما قاله لك المنذر : ابن الكندي ودروعه ولك المنزلة الثانية بعدي في مملكتي . إنس الوعد وارض بالذل . غدًا تُصبح أحدوثة يهزأ منك البدوُ والحضر : هذا الطماح حسبناه داهيةً فإذا هو اسخف الناس رأيًا. واللات والعزَّى لأُحققنَّ أمانيَّ وان سالت الدما. . . لو استغنت بعاديا ايضًا على ابيه هذا منتهى الدها. . أتوعَّده فاذا هلبني طالب الى ابيه ان يرحمه ولا شك ان دمعةً من مقلته تُرجع الشيخ عن قوله (يصرخ) يا غلمان (يدخل غلام) عليَّ بالاسير حالًا.

الغلام: سمعاً وطاعةً سيدي (يخرج) .

طماح : تُرى باي وجه ألاقيه فاني منذ اختطفته أتحاشاه. . . ثبت الجأش ياطماح. . . أوَيروعك منظر فتى اعزل ولكنَّ للنفوس النقية هيبةً تحمي عرضها وتمنع ضعفها .

المشهد الثاني

عاديا . طماح

الطماح : اهلًا بالامير .

عاديا : كان يليق بالعبد ان يزور الامير لو شاء القيام بما عليه .

الطماح : (على حدة) سوف نخفض من كبرك يا شاب (لعاديا) لا شك في ذلك ولكني خفت ان الاقي بزيارتي لك ما لا أُحب وقد سبق لي ما سبق من قبح الصنيع وسوء الجفاء .

عاديا : اذ تقرّ باثمك فليتها ندامةٌ صادقة .

طماح : أسأنا اليك ايها الامير ولكنَّ للضرورة احكاماً ولولاها ما نغَّصنا فرح ذاك اليوم السعيد وقلبنا العيد مأتماً وحرمناك قصبَ السبق في المضمار بل لكنا اول من هنأك بالنصر .

عاديا : (على حدة) لا ادري لِمَ تنفر نفسي من هذا الرجل ومداهنته (للطماح) لسنا ممن يُنكر الطماح على من اعترف باثمه .

طماح : ايها الامير لسنا نريد بك ولا بقومك شرًّا وكيف لا نداريكم وانتم عند سيدي الملك في المحل الرفيع الذي لا يُرام ايجوز للعبد ألّا يكرم من كان الملك يكرمه .

عاديا : ما من احد ينكر ما اولانا المنذر من النعم فليس المقام مقام ذكرها .

طماح : العفو يا كريم دعني اذكرها ليتضح لك ما قابلتموه به من سوء المعاملة .

عاديا : أَوَ تعرّض بابي ؟ ويلك ألهذا دعوتني فان كنت تتوقع مني ان اجاريك في هذا الميدان فبئس الظن ظنك .

طماح : لا اعرّض بابيك وهو الكريم ابن الكرام . وانما خدعه كرمه فخيّل له انه من الامانه معاندة ملك جبّار لاغاثة الملهوف نعم المحافظة على حرمة الجار ولكن بئس الكرم وبئس الوفاء ان كانت عاقبته اغاظة ابن ماء السماء وجرّ الويلات على آل السموأل .

عاديا : نِعمَ الكرم ونعمَ الوفا. ولو شريناه بدمائنا . هذا ديدننا يا طماح فان طُبعتم على غير ذلك فهذا لكم واما نحن فقد جرينا ولسوف نجري على ما خطه لنا اباؤنا وعلى كل حال لا سبيل هنا الى تأثيم والدي ولا على الابن ان يقضي على ابيه فدعنا من هذا الحديث .

طماح : لقد فرطت يا فتى وما كنت لاحسبك في هذه الدرجة من الغباوة أوتظن أني أتيتُ بك لاكرمك .

عاديا : الحمد لله الذي كشف الرغوة عن الصريح كنت عالماً . ان الطماح يروغ كما يروغ الثعلب .

طماح : اريد ان تساعدني على نزع ابن امرئ القيس والادرع من يد السموأل ابيك .

عاديا : انا ؟ لقد اعماك الطمع يا طماح فضلاً عن ان أبي لا يحتاج إلى مشورة انسان فالمروءة تُملي عليه ما ينبغي له فعله .

طماح : لا بد من ذلك والا هلكتم .

عاديا : وممن نخاف .

طماح : أوتجهل يا غبي عظمة المنذر بن ماء السماء . أوتجهل انه ما اقدم على امر الا نجح ولا رمى سهماً الا اصاب أوتجهل انه اذا اراد ان يسحقكم لم يحل دون مراده حائل .

عاديا : سوف تتحطم قواه على حصننا المنيع وتتكسر شوكته على اسه الصماء فلا نخشى عسكرًا ولا نهاب عددًا .

طماح : عدوك في حصنك يا فتى غرا .

عاديا : كذبت يا عبد السوء ليس في قومنا خائن .

طماح : وسمني شتماً يا ايها المتشامخ بانفه فلأرغمنه بكلمة . عدوك في حصنك عدوك اخوك وهو الذي سلّمك ولولاه لما نجحت مكيدتنا .

عاديا : أخي أخي ! ويلاه !

طماح : (بتهقه) اين إباؤك اين عزة النفس . اخوك يده في يد الطماح ابن السموأل

شريك عبد السوء بل هو اذل منه لان الطماح يسعى على غريب واخا عاديا يسعى في هلاك اخيه .

عاديا : أخي أخي واحرقة الفؤاد !

طماح : كفى ايها الامير تلوعاً بل اعلم اني صدقتك لما قلتُ لك ان اسوارکم اضعف من ان تخلصکم من ايدي المنذر فلا تتعرضوا للهلاك ولا تتورطوا في المعصية .

عاديا : ان جحد اخي سنن اجداده . ان ضل عن نهج الحق فجرَّه الطمع الى الغدر فاعلم يا طماح ان عاديا وابا عاديا لا يزيغان عن الهدى ولو سقطت السماء على رؤوسنا .

طماح : هذيان .

عاديا : بل قل شهامةٌ لا تسمو اليها نفسك الدنيئة .

طماح : (بغضب) أورأيت تشتمني وانت في قبضتي ؟ أُكتب الى ابيك واطلب اليه ان يعير أذناً صاغيةً لطالب المنذر والا ذهبت انت ضحية تعصبكم . فإمّا دمك واما الوديعة فاكتب فلا أحسبُ أباك يتمنع اذا طلبتَ منه دمك فكّر في الامر وانا راجع اليك بعد هنيهة .

المشهد الثالث

عاديا وحده

عاديا : رباه ماذا طرق آذاني ؟ الموت او تسليم الوديعة . ولكنه لا يقدم على اقتراف هذا الاثم الفظيع وما ادراك يا عاديا ما ادراك ما الطمع في المعالي فقد قتل كثيرين وحملهم على اقتراف الجرائم . . . والطماح لا يبغي سوى مرضاة ابن ماء السماء سوف يوقع بك لا محالة . فودع الدنيا يا شقي الحال لقد دنا اجلك . . . أأموت وانا بريعان الشباب أأموت ولم اذق من الحياة حلاوتها أأموت واترك ابي وحده . . ولمَ أتأسف على

الحياة أبعدما دنس اخي عرضنا تتوق نفسي الى هذه الدنيا الدنيئة كنت فيا مضى أتيه بحسبنا وكرم قومنا وكنت أرفع الراس الى الثريا افتخارًا باهلي واما الان فقد زال عزي ومجدي وان طفت بين احياء العرب قالوا هذا اخو الغادر الخائن صاحب الابلق . . . لا تحلو الحياة بعد موت شرفنا مُتْ يا عاديا مُتْ فعلى الاقل يكون موتك تكفيرًا عن اثم اخيك فان الله يقبل دم البريء تعويضًا عن الاثيم .

فاني اراك اليوم آخر مرةٍ	نجومَ السما مني اليك تحيتي
على العرشِ يرعانا الهُ البريَّةِ	يقولون لي فوق الكواكب جالسٌ
وكم خاص المنكوب من شرّ نكبةٍ	فكم خلص المظلوم من كيد ظالمٍ
هو العادلُ الرحمان ربُّ البسيطةِ	عساهُ ينجيني ويرحمُ والدي

المشهد الرابع

عاديا . دارم ومسرور (متنكرين)

(في اخر المشهد السابق يدخل دارم ومسرور متنكرين ويمشيان بتحفظ)

دارم : (على حدة) هو وحده (يقترب بترك مسرورًا للخفر) .

عاديا : (يلتفت في آخر كلامه يرى دارمًا ومسرورًا) من الرجلان لعلهما رسولا النقمة . ما لهما يتحفظان ويتطلعان من كل جهة . . . من انتما ؟

دارم : (يرفع اللثام) اخي عاديا .

عاديا : دارم ههنا في هذه الساعة ؟

دارم : انا هو وهذا مسرور عبدي الامين واقفًا بالمرصاد .

عاديا : (بمرارة قلب) اتيت لا شك لتؤازر الطماح . أتيت تطلب اليَّ ان الحّ على ابي في تسليم الوديعة وانتهاك حرمة الجار . أتيت لترى كيف يموت اخوك ضحية الوفا . بل ضحية مكائدك كنت في غنى عن ذلك فسوف يصفو لك الجو اذا ما غيبني لحدي وأمات الحزن ابي من بعدي

فتصبح انت السيد الاعظم المطاع فاهنأ ولكن دعني اموت بسلام .

دارم : (هو عالم بكل شيء) لا اعجبُ من كلامك يا اخي ولأنا احق الناس باستماع قوارص الكلام واحتمال لواذع الملام ولكني ابنُ السموأل وابنُ السموأل كريم ولو غره الطمع ساعةً .

عاديا : اتبت اذًا ؟

دارم : مستغفرًا ومجيرًا وقد أوصلتني العناية الالهية الى مقامك ولم تنتبه لنا العيون فان رجال الطماح يعرفون اني صاحب سيدهم فظنوا اني اتيتُ اليه في بعض مهماتي فما عارضني احد ولكن ليس المُقامُ مقام كلام (يترع رداءه ولثامه) خُذ رداني .

عاديا : ما مرادك .

دارم : ... لما رأيتُ ابي متمنعاً وما كنتُ اظنهُ يمتنع ويفضّل موتك على تسليم الوديعة ندمتُ على ما جنت يدي واني لا أُريدُ بكَ شرًا وانا بغيت مَرضاة المنذر من كانت له عليَّ الايادي البيضاء . وعزمتُ على نجاتك فالبس ردائي واخرج مع منرور فان الخيل قريبة من هنا فيظنك الخفراء انا فتمضي آمناً وتبلغ الى الابلق سالمًا .

عاديا : سقياً لك يا اخي فاني ظلمتُك .

دارم : عجل يا عزيزي مالك .

عاديا : فات ما فات يا اخي كفاني تعزيةً ان دارماً لم يخن شرف آبائه وكرمَ اصله واما أن أتركك هدفاً للموت بدلًا مني فهذا لا تطاوعني عليه نفسي.

دارم : ليسَ عليَّ خطر فاذا نجوتَ انتَ رجعت انا الى الابلق أوَ تظنُّ ان الطماح يجسرُ على مسّ شعرة من رأسي وهو يعلم بمحبة المنذر لي. فعجّل واذا وصلتَ الى القصر قل لابيك ان دارماً ... (يقف متأثرًا)

عاديا : ما لكَ .

دارم : آه ما اثقل لعنة الوالدين ... لعنني ابي وتمنّاني قاتلين .

عاديا : حسرتي عليك يا اخي ما اشدَّ ما تقاسي من العذاب ولكن ثق بالله فانه قد تقال عثرتك فما هي الا سكرة ساعة ازالتها الفكرة وكفرت عنها الدموع . واما ابي فلا يلبث ان يرجع اليك صافي مودته فان قلبه لا يزال يحن الى بكر ابنائه .

دارم : سمع الله دعاءك يا أخي ولكن بحياتك عجل بالخروج والا فاتتنا الفرصة ... ما بالك تتردّد ؟

عاديا : يشق عليَّ ان ادعك في هذا الوقت الحرج هدفاً لسهام الاعداء بين مخالب المنية .

دارم : لا لا تخف قلت لك ان الطاح عبد ذليل لا يتجرأ على أذيتي .

عاديا : وان طاش سهم ظنك اكون انا سبب هلاكك اولى بنا ان ابقى انا وتذهب انت ساعياً لنجاتي .

دارم : لا حول ولا قوة الا بالله (لاخيه) لا يسعني العمل الا اذا ازحت عن عاتقي الحمل الذي يبهظني فاذا رجعت الى ابي وعرف توبتي واسفي رقّ لحالي وتناسى اثمي وان كان لا بد من سفك الدم فمن اولى بتضحية دمه مني . انا زرعت الشر فعليَّ ان احصد الوبال فانجُ بنفسك ولا تطل الوقوف بحق والدنا بحق حبك لي وان ابيت الا البقاء . تيقنت انك لم تصفح عن اثمي .

عاديا : أخي ! (يلبس رداء اخيه ويعطيه رداءه)

دارم : بَدارِ بدارِ عساك تبشرني بالعفو العاجل .

عاديا : (يقبل اخاه) جعلت فداك من كل مكروه

دارم : عما قريب نلتقي .

عاديا : عما قريب ان شاء الله . (يخرج مع مسرور)

المشهد الخامس

دارم: (وحده ينظر من حيث اختفى اخوه) ها قد خرج من المعسكر فقد نجا آه كان الجبل ترحزح عن عاتقي فاني اشعر من نفسي براحة عدمتها منذ ساعات طوال ... ارفع الان عينيك يا دارم الى السما، بلا حيا. فان لك رجاء بانّ الرب غفر اثمك ... ما احلى هذه الليلة تُرى ما للكواكب يزداد لمانُها ... ما لها تراقبني بطرف يحنّ عليّ ويرق لحالي كانها رأت ما فعلتُ تكفيرًا عن خطيئتي فاستصوبته ... أنيريني يا نجوم السما، تلألأي وقولي لي ان الاله رفع عني غضبه ... اضيئي على رأس ابي المسكين وبشريه بقرب الملتقى بابنه عاديا. واعذريني واشهدي وقولي ... انجُ ابنك فتاب . قولي له دمُ السموأل دم طاهر كريم يأبى الدنايا ويؤثرُ المنايا .. (يسمع صوتًا) من القادم ؟ لا شك ان الطماح آتٍ فان هذا مضربُهُ فعليّ ان اتجلّد حتى يبتعد عاديا فيعجز الطماح عن ادراكه .. ما أحرجَ الموقفَ ولكن لا بأس فان الموت اهون عليّ من الحياة .

المشهد السادس

دارم . الطماح . رجال

الطماح: اما غرني البصر ... أأنت هنا ؟ أنبئتُ أنكَ أتيتَ اليَّ فلما لم تجدني قفلتَ راجعًا مع فارس آخر ... ما لي اراك وحدك اين الفارس واين عاديا .

دارم: نعم أتيتُ في حاجة اليك واما رفيقي وعاديا فانهما ليسا ببعيدين .

الطماح: أملي انك أتيتَ تُساعدني على نيل بغيتي فان اباك على ما ارى يتمنع من اجابة سؤل الملك ابن ماء السما، وانت تعلم انّ في تمنعه من الخطر عليكم ما لا يفوت الشاب الغرّ فكيف بالشيخ الاريب المحنك فبما بنا نقنع عاديا .

دارم : هذا من المحال لا يسعني مؤازرتكَ على اتمام مقاصدك ويا ليتني لم أُصغِ الى اقوالك الخداعة .

الطاح : لم أعهدك بعد براعةً يلويها نفخُ ريحٍ ضعيفة لقد هالك ما رأيت وما سمعت في الحصن فخفتَ وجُبنت ولكن ليس هذا وقت جبانة انما هو وقتُ إقدام وقد كدنا نفوز بالمرغوب .

دارم : ليس الندامة جبانة يا طاح .

الطاح : ادعُها بأي اسمٍ شئتَ على انك لا بد لك من الاقدام والا سقطتَ من عيني سيدك ومولاك المُنذر .

دارم : أن أسقطَ في عين المنذر خيرٌ لي من وَزرِ لعنةِ أبي آه أتعلمُ ويحكَ ما لعنةُ الآباء ؟ هي لعنة الله عينه . . . أتدري ما تحتها . . . هي الجبلُ الذي يسحقُ أقوى القلوب وأشدّها . هي العقارب التي تلسعُ النفس بلا انقطاع . . هي الافاعي التي تنهشُ الضمير بأنيابها السامة هي الظلمات تحيطُ بالملعونَ من كل جانب فيهيمُ على وجهِهِ . هي الهاوية مفتوحة امام رجليهِ لتبتلعهُ في كل خطوة يخطوها هي النار وحرُّها هي جهنم ودودها هذا ما شعرتُ بهِ من بعد ما انقدتُ لنصائحك اوَ تظن ان نعمة المنذر او الامارة او الملك بل ملك الارض كلها جديرٌ بان يُشترى بهذا الثمن لا لا وحق من خلق القلوب وطبع فيها مخافتهُ لا وحق الديان العادل الذي تنالنا يد غضبه حتى في هذه الدنيا . فالموتُ احلى من ذاك العذاب .

الطاح : ارجع الى رشدك فماذا ينفعك الندم ؟ اخوك في قبضتي فلا يراهُ ابوك . ألا اذا رأيتَ بدلًا منه معاوية وادرعَ الكندي .

دارم : أخي ليس في قبضتك . أخي بعيدٌ الآن عنا . فقد أفلتَ أسيرُكَ .

الطاح : واسحقتاه . اذًا خدعتني . لقد انجلت لي الحقيقة وحرٌّ سقرَ لأنتقمنَّ منكَ شرَّ انتقام . عاديا نجا من أسره . . . واخيبة الآمال (لرجاله) أسرعوا في طلبهِ ! ! ليس بعيدًا عنكم بل انا الحقُّ بهِ ولأنتشلنَّهُ ولو من بين السماكين (لبعض رجاله) قيدوا عدوَّ سيدكم . . . فواللاتِ ان افلتَ اخوهُ ليذوقنَّ من العذاب امرَّهُ ومن التنكيل اشدَّهُ .

(يخرج مع بعض رجاله . يبقى دارم مع رجلين بقيدانه)

المشهد السابع

دارم . ورجال الطماح يقيدونه

دارم : الموت لا اخافه . الموت حبذا الخبر . مرارتهُ حلاوة على قلبي فلا الضرب يبوئني ولا الجراح تهوانني حرُّ عذابه طلٌ بارد على نفسي يطهرها من اثمها . ونيرانه مقدسة تزيل عنها أقذارها . . . مجدُ السموأل ما ابهاك مجد السموأل أشرق على الاحقاب فلا عيب فيك الآن . مجد السموأل أضحى في سما الاعراب على ممرّ الاعوام . . فما ليلٌ عليك بجانح ولا كسوفٌ منك دانٍ .

أبيَّ اما ترضى عني ؟ أبطلتُ مكائد الطماح واعجزتهُ عن نيل وديعتك . . . رددتُ اليك والدك وأرجعتُ شرفك وان أبى عاملُ المنذر الّا الايقاعَ بي فها اني مضحٍ بحياتي في سبيل الوفا . . . . فارفع الآن يدك وبارك ولدك .

(يجثو ويقع الستار)

الفصل الرابع

رواق في الحصن

المشهد الاول

معاوية وحده يتطلع في الصحراء

معاوية: هذا عسكر الطماح قد أحاط بنا من كل جانب فيا له من رجل خبيث قبّح الله وجهه وجازاه شرّ جزاء . . . عاديا اخي عاديا اين انت . لِمَ اختطفك هذا الذئب الضاري . . آه لو ترى كآبة ابيك لمتّ غمًّا . كل من فراقك حزين حتى فرسك سكاب فانه لم يأكل علفه كأنه يفهم ان صاحبه العزيز اسير اللئام . وأنا أنا . . . آه ما اعجزني عن فك قيودك وارجاعك الى القصر الى ابيك ؟ . . كنت بعد التعب والضنك في أرغد عيش بالقرب من السموأل حتى نسيت مصائب اهلي وصبرت على فراق أبي . . . ولكنّ هنائي تحوّل شقاء لا أجسر ان انظر الى السموأل فان منظره يفتت كبدي أمًّا دائم فلا أُطيق حضوره فكأني به أصل كل الشرّ . كان شجاع مولى عاديا يسليني فيما مضى واما الان فكأنه يوبخني ويقول انت سببُ مصابنا . . . وكلما أردت استكشاف سره تغاضى وأفلت من بين يديّ . . لِمَ يكتمونني الحقيقة . . أوَ أكون انا سبب ما حل بعاديا من الاضرار . . آه لو صحّ ذلك لكان الموت اهون عليّ من المكوث هنا . لا بد ان اطلع على الامر .

المشهد الثاني

معاوية وشجاع

شجاع: أما انتبهت يا معاوية الى هذا الغبار المتصاعد في آخر الصحراء ؟

معاوية: غبارٌ أثارته الرياح .

شجاع: لا لا الريح ساكنة انما هذا غبار قوم بل عسكر جرّار .

معاوية: أيكون أبي راجعاً من سفره .

شجاع: ما لم يكن المنذر آتياً لنجدة صاحبه اللئيم.. فليأت . فانَّ حصننا يهزأ به وبكل جحافله فلا يخشى الا صواعق السما .. وزلازل الجحيم . وان رجالنا كلهم على حضر فلئن حاولوا أخذ الحصن عنوةً لنفنيَنَّهم عن آخرهم ضحية عزيزنا عاديا .

معاوية: ليته ابي فانه لا محالة ينجي عاديا وايانا .

شجاع: (جزأ برأسه) تتوهم يا ولدي المحال .

معاوية: لمَ هذا من المحال أما اتانا نبأٌ أن ابي قريب وقد فاز برغوبه .

شجاع: امانيك كسراب قفارنا يا معاوية ... صلِّ لعلَّ الله ينقذنا من هذه الضيقة .. فانه يُحبُّ صلاة الصغار (يهمّ بالخروج) .

معاوية: (يمسكه) بالله عليك الا بقيت معي برهةً .

شجاع: مالك ؟.

معاوية: اظهرت لي من الوداد منذ دخولي الحصن ما عمل في فؤادي .. فأريد أعاملك بالمثل .

شجاع: (متأثر) ما أرقَّ هذا الولد ــ يدوم حزني حتى يرجع عاديا .

معاوية: أما من وسيلة الى تخفيف وطأته .. أما تُحبُّ الغناء ؟

شجاع: (على حدة) ما أدهاه ــ فقد اصاب مقاتل فؤادي ــ كيف لا أُحبه وقد عشقته منذ صباي حتى لا اجد شيئاً يوازيه ولكن ليس الوقت وقت غناء يا بنيَّ .

معاوية: لعلك تؤثر الإنشاد ... فاني كثيراً ما رأيتك تميل الى الشعر . أفتريد ان أُنشدك بعض ابياتٍ لأبي كما كنت أُنشد عاديا .

شجاع: ابن الملك يقول الشعر ليسلي عبده .

معاوية: دع هذا وقل اتريد ولكن على شرط ان تجيب الى سؤالي .

شجاع: (يفكر) ما عساه يطلب مني ؟

معاوية: ابدأ قصيدة ابي التي مطلعها ألا عِم صباحاً .

شجاع: هذا اشهى شعر اليَّ وقد طالما تُقتُ الى سماعه ولم يتسنَّ لي ذلك

معاوية: ارضيتَ بالشرط ؟

شجاع: رضيتُ يا خنَّاس .

معاوية: (ينشد)

ألا عِمْ صباحاً ايها الطللُ البالي وهل يَعِمَنْ من كانَ في العُصُرِ الخالي
وهل يَعِمَن الا سعيدٌ مُخلَّدٌ قليلُ الهمومِ ما يبيتُ بأوجالِ

ما قولك في هذا المطلع .

شجاع: لا يجوز ان يكون احسن منه .

معاوية: اسمع الان ما هو احكم وأفخر .

فلو أن ما اسعى لأدنى معيشةٍ كفاني ولم اطلبِ قليلٌ من المالِ
ولكنما اسعى لمجدٍ مؤثَّلٍ وقد يُدرِكُ المجدَ المؤثَّل امثالي

شجاع: (عند انتهاء الانشاد يقبل يد معاوية) غمرتني افضالك مولاي .

معاوية: لا تنسَ الشرط .

شجاع: قل مولاي فان عبدك طوع يديك :

معاوية: يا شجاع قل لي لِمَ اختطف الطماح عاديا ؟ وما هي مطالبه ؟

شجاع: ويلي خدعني ... إعفني مولاي هذا سري وسر السموأل .

معاوية: لا لا وعدتَ فقم بوعدك ان كنت كريماً . انا علة كل ذلك . اما اصبت ؟

شجاع: (يطرق ولا يجيب) .

معاوية: سكوتك افصح من كلامك. اذن نحن جررنا الويلات على السموأل ..
لعمري صدق من قال عنا اننا قومٌ أشائم .

شجاع: مولاي ان التقادير ...

معاوية: وماذا يطلب الطماح قل بالله عليك .

شجاع: يطلب ان يسلمك للنذر تكون عنده رهناً ويسلم ايضاً أدرعكم . ولكن هيهات ان يرضى سيدنا . استودعك يا مولاي (وهو يبتعد) يا خداع يا مكار .

المشهد الثالث

معاوية وحده

معاوية: هذا هو السر الذي طالما اجتهدوا بكتمانه . . . لله درُّ مروءتهم . لله شهامة السموأل! يفضل موت ولده وعزيزه على تسليمنا . . . ربي أأضحي سبب هلاك عاديا . . . آه هذا الفكر يمزق فؤادي . مجيري وصاحب نعمتي يُذيقونه كأس الآلام وانا اعيش هنا في الرغد والتنعُّم . . . لا لا . . . أفديك بروحي يا أخي عاديا ساعدني يا رب . . . وماذا اقوى على فعله انا .

المشهد الرابع

يدخل السموأل والربيع وشجاع (يبقى معاوية متنحياً)

السموأل: أما خانك البصر يا شجاع؟

شجاع: أتذكر مولاي .

السموأل: صدقت . . . ولكن ماذا يُفيدنا امرؤ القيس اذا وفد يجد ابني عاديا جثة باردة واباه غارقاً في لجج الاحزان يتوقع ملاقاة ربه بفروغ صبر (يجلس) يا رب ما اسمى احكامك أجرتُ من كان عاداني غفرتُ لمن أساء اليَّ فما كان جزائي الا تكلا بولدي . . . فُجعت بولدي عاديا فالحقني به يا رب فقد سئمت الحياة .

شجاع: ثق سيدي فان الفرج يأتي من حيث لا ينتظر .

السموأل: واي فرج اتوقع سوى فرج القبر؟ حياة ولدي بيدي . ولكني لا

استطيع ان اشتريها الا بدم البريء . وخيانة الجار · فبئس الاختيار .
لا لا . وحق خالقي ودياني لست مدنساً عرضي . يا شجاع قل لي انت
تعرف ولدي عاديا . أما يشكو قساوة ابيه . . . أما يتظلم من حكمي
لاني أوثر ابن الغريب الضليل عليه. أما يموت مكموداً . كلما خطر هذا
ببالي شعرت بنار الجوى تكوي احشائي وتذيب عزائمي .

شجاع: سيدي ان ابنك عاديا مستعدٌ لان يموت صيانة لعرضك وشرفك فلا يخالجنَّك في ذلك ريب .

السموأل: لك الشكر مني على حسن ظنك بعاديا . نعم ان عاديا لشهم فهو يفهم ما اقاسيه . . . لهفي عليك يا ولدي . لقد تمت اعجاباً بك فاقتصَّ الله مني واراد ابعادك عني فليكن اسمه مباركاً . . . اتت الساعة والرسول ينتظرُ جوابي يـا ابا شقياً أحكم على ولدكَ بالموت .
(يحمل رأسه بين يديه) .

معاوية: (يتقدم ويجثو على ركبتي الشيخ) سيدي بحق حرمة الجار . لا تسلم ولدك للموت إرض بمطالب المنذر .

السموأل: انت يا بني . . . كيف ذلك . . . قد علمت بالحقيقة .

معاوية: سيدي لا تخيّب املي دمي في سبيلكم حلال .

الربيع: إسلم يا غلام ما اشهمك وانجبك (السموأل يقبِّل معاوية) .

معاوية: غمرتمونا يا آل عاديا فلم تبقوا للامتنان موضعاً. أفنكون علة خرابكم الى الدهر .. هذا لا يرضاه الله هيَّا سلّموني للطاح . اخرجوا الدروع وليرجع عاديا . وعيشوا بالهناء. وانا اعيش في الاسر صابراً . وان خطر لكم ذكر امرئ القيس فقولوا لم يكن من الجاحدين .

السموأل: شهامتك تعزيني ولكنها لا تثني عزيمتي لست فادياً ابني بابن جاري.

معاوية: لا أريد القيام هنا فدعني اذهب . ألستُ حرّاً لوجه الله في غياب ابي ؟

السموأل: انا ابوك ما دام امرؤ القيس غائباً وعدت اباك ألّا يصيبك مكروه وانا حي فلأُقيمنَّ على العهد ولأُوفينَّ بالوعد .

معاوية :لا حبذا العيش ان اشتريته بدم عاديا سيدي ارحمنا .

السـموأل: يشقُّ عليَّ يا عزيزي مخالفتك فليس الى مرضاتك سبيل . أنظر بني الى هذه العمة البيضا. أترى فيها ما يلطخ نصاع بياضها أفتريد ان اسوّدها باخفار ذمتي ؟

معاوية :بحق عاديا اتركني وشأني .

السـموأل: بحق عاديا دعني لا تلحّ عليَّ . لا توهن قواي في هذه السـاعة الرهيبة.

معاوية :ربي ربي ما العمل .

السـموأل: كفاني (يتقدم متهيجاً) حان وقت الذبيحة ايتها العواطف الابوية كفي عن الهيجان باحشا. الوالد هدّني نيرانك . اليك عني ايتها الخواطر الدنيئة معاذ الله ان استشيرك . يا اله ابرهيم قوني . . . يا من شددت ساعد الاب ليضحي بوحيده قوّني في هذه السـاعة الرهيبة . هيّا اين الرسول ؟

المشهد الخامس

الرسول : حانت السـاعة ايها الامير فان مولاي بانتظار كلمة من فيك ليرجع اليك ولدك . ها أنهم قد ربطوه على شجرة ليرشقوه بالسهام ويجرعوه الموت انفاساً فارحمه ارحم شيخوختك .

السـموأل: (يتقدم بجلال)هذا آخر كلامي للخاطف الغدار قبل ان نلتقي امام الديان فبلّغه اياه . . . يقول السـموأل . . . أقتل أسيرك اني مانع جاري (ثم يخرج ويتبعه الربيع وشجاع) .

السـموأل: (قبل دخوله) ولدي قتلتك .

(يرجع متكئاً على ذراع الربيع وشجاع يسنده ثم يرتمي على المقعد) ولدي قتلته ها هوذا ها هوذا مضرجاً بدمائه ـ سامحني يا ولدي . . . انا قتلتك .

معاوية :يا اله السما. ارحم هذا الاب المسكين .

السـموأل: (يفيق) آه اين انا . . . عاديا . . . آه . . . مـا أهول حلمي . رأيتني

كأني اطمن ولدي بيدي . لم يمت انا يتجرَّع الموت غصصاً بين انواع النكال . . . بنيَّ بنيَّ بحق حبي اذا ما شخصت امام الله فاضرع اليه ان يرحم اباك فيرسل اليه ملاك الموت عاجلاً فيجمعني واياك .

الربيع: مدَّ في عمرك . . . وامتع بك قلوب اهلك . فانك اصبحت للمروءة والوفاء آيةً وللأعراب زينةً ومجداً .

س : ما المجد يا ربيع . . . زهرةٌ تذوي وعرفٌ يفوح . برقٌ يلوح او نغمةٌ تدوي ثم لا يبقى له اثر . . . ما هذا طلبت ولا لهذا ضحيت بولدي (يشير الى معاوية) خفرتُ ذمتي ونجيتُ هذا الغلام من الهلاك فاذا رجع ابوه دفعته اليه وانضمت الى آبائي — فلا خير لي في الحياة من بعد عاديا (اصوات في الخارج) .

الربيع: (يتطلع) ما هذا الاضطراب في معسكر الطماح ? ما هذه الضوضاء ?

س : عواء الذئاب وقد احاطت بابني لتمزقه بانيابها .

الربيع: بل عواء الذئاب انقضت عليها الليوث الكواسر تنتشل فريستها من بين اظافيرها . . . هي وابي اعلام امرئ القيس فيما بين رجال الطماح .

معاوية: رجع ابي ? على يده يجري الخلاص .

س : (ينتعش) يا الله السماء . أيسوغ لنا الرجاء . لا لا وأسفاه سيقضي ولدي نحبه قبل وصول الكندي .

معاوية: يا ملائكة الله . . . إهدي ابي الى مكان عاديا .

الربيع: يزيد معه وهو دليله .

س : يزيد . . لله دره . . عجلوا عجلوا . . أخرجوا حالاً برجال الحصن لمؤازرة امرئ القيس . اطلبوا ولدي . عساكم تبلغون اليه قبل فوات الفرصة — وان صادفتم دارماً فبحقي عليكم لا تمسوه باذى . . انه ولدي .

الربيع: لك هذا منا .

معاوية: وانا اصحبكم (يخرج الكل) .

المشهد السادس

السموأل وحده

س : ساعة واي ساعة ساعة اهوال ساعة يأس. وآمال تصعد بي تارةً من قعر الجحيم الى اعلى السما. وتهبط بي اخرى من أوج الرجا. الى اقصى الشقا. هلا قبلت ضحيتي يا رب واكتفيتَ بصدق نيتي هلا يكون امرؤ القيس الملاك ارسلته ليمسك يدي عن الذبيح آه يا لخفقان قلبي . مات ولدي ضحية وفائي .

المشهد السابع

عاديا يدخل بينما يتكلم ابوه

عاديا : لا يا أبت لم يمت ولدك .

س : رباه . . . أأنت هو ام خيال ولدي أتى من العالم الخفي يعزّي اباه

عاديا : أبي أبي أنا هو أنا هو عاديا .

س : بنيَّ وافرحتي . . . نعم هو هو (يتعانقان) اما مسك ضرّ يا بني أما جرحوك ؟

عاديا : انا بسلامة ابتِ . ولقد كنتُ طرتُ اليك من البارح لو لم يحدق الاعدا. بالحصن كالسوار فاختبأت في الصحرا. ولما ارتخى نطاق الحصار بفضل امرئ القيس وعساكره بادرتُ اليك من باب السرّ قبل ان يقتلك الاسى فاحمد الله سيدي .

س : الشكر لك يا أرحم الآبا. طلبت منك الموت والان اسألك الحياة . فان الفرح قتال . . ولكن يا للعجب !

عاديا : وممَّ تعجب ألم يطلعك دارم ؟

س : دارم آه لا تلفظ هذا الاسم لئلا ينكأ الجرح وقد كاد يندمل .

عاديا : ولكن هو هو مخلصي انما اخبرك ؟

س : دارم مخلصك وقد خلته بين اعدائك متآمرًا معهم عليك .

عاديا : أغواه الطمع ساعة فانقاد لمشورة الطاح الا انه لما رأى نتيجة مكر ذاك الخداع وسمع صوتك يقذفه باللعنة ندم على ما فات وأتى المعسكر سرًا ونزع رداءه فارتديت به ونجوت . اما هو فقال لي انه سوف يلحق بي اما رجع بعد ؟

س : لم يرجع بعد . . . والذي رُبط على الشجرة ليُرمى بالسهام . . . ايكون دارم الذبيح ؟

عاديا : وحرق كبداه أأوقع الطاح به وقد طالما اظهر انه آمنٌ شره .

س : هو دارم رُبط على شجرة العذاب . . . ويحي أأفقد ابني ثانية بعد ما وجدته . . . يا شهماً لم اعرفه . . . ويا كريماً ظلمته . . . ربي لا تؤاخذني بفعلي . . . ولكن مهما كان من امرك فتعزيتي في شهامة ولدي فقد اتضح ان الوفاء شيمتنا وان الخيانة لا تنجع في ارضنا .

عاديا : أبتِ أبتِ باركه فانه لا يبتغي على الارض سوى رضاك .

س : باركك الله يا بني ومحا عن وجهك آثار اللعنة . باركك الله وقبل تحسرك ودموعك . . . لعنتك في ساعة اليأس فكانت اللعنة سبب عذابك وعساها لا تكون علة موتك . . . لعنة الآباء ما أنفذ سهامك .

عاديا : تراني حزيناً وقد كنت وعدت النفس بالفرح الدائم . خدعني اخي والا لما رضيت ابدًا بالمبادلة .

اصوات : لنا النصر لنا النصر (الاصوات مختلطة يسمع منها صوت لنا النصر) .

عاديا : تبدد الاعداء وعساكرنا في اثرهم (يتوجه الى الباب) هذا اخي دارم يحملونه . . أحيٌ هو بعد ؟ بلى انما هو مجروح (يخرج الى لقائه) .

س : (يحاول المبادرة الى ابنه ثم يرتمي على المقعد) خانتني قواي . . آه .

المشهد الثامن

(يدخل دارم متكئاً على شجاع وعاديا ومعاوية معه)

دارم : (يحاول الركوع امام ابيه فيمنعه) باركني ابتِ فاموت سعيداً .

س : (بضمه) قد باركتك يا عزيزي ولقد غسل دمك الكريم نفسك الشريفة فهي انقى من الثلج .. فانس ما مضى فما أحد هنا الا يُثني على جميل فعالك .

دارم : أشكر الله على هذه المنة . تعال الان يا موت .

عاديا : لا يا اخي لن تموت لأنت اجدر بالامارة منا . فلا حرمنا الله امثالك

دارم : يا معاوية هلا تغفر لي .

معاوية : جُعلت فداك ايها الامير ... أتستغفر مني وقد سفكت دمك في سبيلي .

دارم : (لابيه) والان ابتِ اطلب اليك والى عاديا قبل مماتي ان أُسلّم بيدي وديعتك الى صاحبها فانني اريد ان أظهر امام الملا ان بني السموأل يماثلون اباهم في الوفاء . واني وان عثرتُ فقد اقالني الله وان شاركت في الغدر فقد كان دمي شاهد ندمي .

عاديا : جاري اصبح جارك فقد اشتريت بدمك حق اجارته ... وهاك امير كندة مخلصنا مقبلاً . (معاوية يذهب الى لقائه) .

المشهد التاسع

امرؤ القيس وفرسانه ... السموأل واهله

امرؤ القيس : اهنأوا يا اوفى الناس فقد جمع الله شملكم وكسر شوكة اعدائكم وشتتهم ايادي سبا .. وأذلّ رئيسهم الطماح فاني عفّرت رأسه بالتراب وجعلته فريسة حسامي ثم غادرته للوحوش مأكلا .

شجاع: نال الغدر جزاءه .

السموأل: اعلى الله شوكتك يا امير كندة وادام عزك .

ا. ق: ملكي وولدي فداك يا ابن عاديا ولو بذلنا دمنا اجمعين لما كان بجانب فضلك شيئاً عفوت عني واجرتني ومنعت وحيدي وبذلت ولدك حباً به فكيف نشكرك فهاك نصف مملكتي الك او لمن تحبه من ولدك .

س : ان ابيع الصنيعة لا وحق امير كندة فقد نلت جزائي وما اوفاه ألا وهو وفا. ولدي فاقبل وديعتك من يده انها لوديعة مقدسة طهرها دمه الزكي . (دارم يسلم معاوية والادرع لامرئ القيس .)

امرؤالقيس: آل السموألِ انتم آيةُ الجودِ ... فجودُكم بحرُ فضلٍ غيرُ محدود
صوتُ المشائرِ يدوي في الملا الآتي ... عجيبةٌ ظهرت تحت السمواتِ
صان الوديعة صوناً بالدمِ الجاري ... ضحّى السموألُ نجليه فدى الجارِ

السموأل: يقضي الوفاء على الانسانِ احيانا ... بالموتِ بذلاً فنِعمَ الموتُ ان كانا

في التصوير الاسلامي

نظرات في مؤلفات

بقلم الدكتور بشر فارس

هيهات ان يكون غرضي هاهنا احصاء المؤلفات التي خرجت شرقاً وغرباً في باب التصوير الاسلامي . فلطالب هذا أن يسترشد بالثبت الذي عمله المستشرق الانكليزي K. A. C. Creswell تحت هذا العنوان *A Bibliography of Painting in Islam* ، من منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ، سنة ١٩٥٣ . (وللمستشرق الفرنسي G. Wiet تكملة وجيزة لهذا الثبت ظهرت في مجلة *Syria* ، ج ٣٠ ، سنة ١٩٥٣ ، ص ٣٤٠–٣٤١) .

لست بمتناول سوى طرف من ثمار المطابع لهذا الوقت ، ولعل في هذه المراجعات بعض الفائدة لعشاق الفن الاسلامي .

٥

١ – رتشارد إتنجهوزن – « الكركدن » – ١٦٢ ص للنص الانكليزي – ٤٧ ص للمصادر والمسارد – ٤٧ لوحاً و ٥ أشكال – القياس : ١٥×٢٣ سم .

Richard Ettinghausen. *The Unicorn*. (Studies in Muslim Iconography). Freer Gallery of Art. Washington 1950.

صاحب هذا الكتاب من الأمريكيين الراسخين في الفن الشرقي ، له مباحث نفيسة اكثرها في مجلة *Ars Islamica* ، وقد ظل يشرف على اخراج هذه حتى وقفت لثلاث سنوات مضت .

والكتاب موقوف على مطلب الحيوان المسمّى « وحيد القرن » وهو تارة « الكركدن » وتارة « الحريش » في المؤلفات العربية ، وقد كثر فيها الكلام عليه ودخل في فنون شتّى . وللقارئ العربي الطُلَعة ان يهتدي اليها في « معجم الحيوان » الذي صنعه امين المعلوف ونشرته مجلة المقتطف سنة ١٩٣٢ (مادة « كركدن » ، ص ٢٠٣–٢٠٧) .

ولقد أولع الفنانون المسلمون بتصوير هذا الحيوان العجيب في الأمصار

الاسلامية ، في ايران وسورية والأناضول والعراق والأندلس خاصة ، وصوروه على عدة مواد : الورق ، النحاس ، العاج ، الزجاج ، الحجر . وهذا الولع الذي حدا الاستاذ إتنجهوزن الى النظر في «وحيد القرن» ووصف جسمه واطرافه وجناحه مع سرد اسمائه المختلفة ، مستنداً في ذلك كله الى اقوال أهل الطبيعة والحيوان من العرب والمستعربين أمثال عبيد الله بن جبريل بن بختيشوع صاحب « نعت الحيوان ومنافعه » والقزويني صاحب « عجائب المخلوقات » وغيرهم من العلماء والأطباء والأدباء ، حتى الشعراء والأخباريين والسيّاح والتجار وعشاق الصيد من عرب وعجم . وأقبل في اثناء ذلك على الموازنة بين الوصف المكتوب والشكل المرقوم ، وقد استخرج من الآثار ولا سيما من المخطوطات رسوماً جمة . والتفت ايضاً الى اخبار « وحيد القرن » ونوادره في وثبه على سائر الحيوان والى صيده واساليب زجره ، وعرج على الكركدن الأليف . ثم فصّل بعض خصائص هذا الحيوان نحو منافعه في باب السحر وباب الطب وباب الصناعة . ثم ذكر انواعاً له باسمائها ونعوتها . وخرج من ذلك التبحر الى الموازنة بين معرفة المحيط الاسلامي للكركدن ومعرفة الحضارات الأخرى له ، نحو حضارة الشرق الغابر ويونان وساسان وحضارة الصين والهند وحضارة الأمم المسيحية منذ الصدر الأول الى منتهى العصور الوسطى . ثم ختم بحثه بالنظر في « وحيد القرن » من حيث انه موضوع علم ومطلب فن ، فبيّن ان الكركدن علا شأنه واستقام شكله في المحيط الاسلامي منذ مختتم المئة السادسة للهجرة ، وأنه تبدل وتلون على مر الزمن في الأشكال المرسومة والمنحوتة حتى المئة الثانية عشرة هـ .

وما اظن الباحث اهمل شيئاً بسبيل « وحيد القرن » . فالمصادر المصوّرة والمسطرة جميعاً وافية جامعة ، وليس لي ان ازيد على المسطرات سوى سطرين وردا في « المخصص » لابن سيده (القاهرة ١٣١٨ ، ص ٥٨) : « الكركدن لا احسبه عربياً لأنه مفارق لأبنيتهم . قال كراع : الهرميس : الكركدن ، وأنشد : والفيل لا يبقى ولا الهرميس » ، وسوى فقرة في « نخب الذخائر في احوال الجواهر » لابن الأكفاني ، نشره الكرملي في القاهرة سنة ١٩٣٩ (« القول على الخرتوت » ، ص ٧٩-٨٤) ، وسوى مقال لأمين المعلوف بشأن « الختو » في مجلة المقتطف (مجلد ٣٤ ، ص ٤٣٧ وما يليها) . هذا واما الذي

يتصل بالمصوّرات فقد عجب المؤلف (ص ١٥٩) كيف لم يصلنا أثر ما مصنوع في مصر يحمل صورة الكركدن . فالذي يقطع العجب صحن من الخزف ذي البريق المعدني للمئة الحادية عشرة م ، محفوظ في متحف جامعة القاهرة (انظر زكي محمد حسن *Moslem Art in the Fouad I University Museum* ، القاهرة ١٩٥٠ ، ج ١ ، لوح ص ٤٢) .

=

٣ – كورت هُلتر – « منمنمات فارسية » – ٤٥ ص لنص الالماني – ٣٦ لوحاً ملوناً – القياس : ٢١ × ١٥ سم .

Kurt Holter. *Persische Miniaturen.* Kunstverlag Wolfrum, Wien 1951.

لهذا المؤلف دراية مكينة بفن التصوير الاسلامي ، فقد عمل سنة ١٩٣٧ ثبتاً محكماً جامعاً للمنمنمات القديمة حتى سنة ١٣٥٠ م ، ونشر أيضاً مباحث أجلّها رسالته في مخطوطين مزوّقين تملكها خزانة الكتب الوطنية بمدينة ڤيئنة : نسخة من « كتاب جالينوس في المعجونات » ونسخة من « مقامات الحريري » . وله فوق ذلك مشاركة في باب الخزائن ، فقد نشر من سنة وبعض سنة بحثاً مستفيضاً باللغة الألمانية :

Der Islam, in *Handbuch der Bibliothekswissenschaft*, 2. Auflage, Wiesbaden 1953.

والبحث يجري في اطراف الأخبار عن خزائن الكتب الاسلامية في البلدان العربية وفارس وتركية ، وقد جاء متمماً لما كتبه اهل الشرق في هذا الباب ، مثل « خزائن الكتب العربية في الخافقين » لفيليب دي طرازي (بيروت ١٩٤٨) و « خزائن الكتب القديمة في العراق » لكوركيس عواد (بغداد ١٩٤٨) . والتتمة جاءت من الرجوع المتصل الى تآليف المستشرقين ، فجاءها على جانب عظيم من التثبت والتعقب .

واما هذا الكتاب الدقيق فيقدم اربعاً وعشرين منمنمة فارسية بالوانها الزاهية المستملحة ، ويتناولها بالنعت الوافي من جهة الطريقة ومن جهة الموضوع . ومن دقة هذا الازدواج في التناول يتبين للقارئ ان التصوير الفارسي يتردد بين طرفين نقيضين أبدع تردد : بين السذاجة والإيغال ، بين التمهل عند تفاصيل المرئيات والذهاب في تأويل المعاني ، وهنا سرُّ السحر في هذا الفن الرهيف وقد يبدو فجّاً غير مهذّب لمن تفوته المقاصد الشرقية الغامضة لفرط لطافتها .

٣ – ايفان شتوكين – «تصاوير المخطوطات التيمورية» – ١٧٦ ص للنص الفرنسي – ٨٨ لوحاً – القياس : ٢٨ × ٢٢ سم .

Ivan Stchoukine. *Les peintures des manuscrits timourides*. Institut français d'Archéologie de Beyrouth. Librairie Paul Geuthner. Paris 1954.

لمؤلف هذا الكتاب دراية بباب المنمنة l'art de la miniature[1] . فمقالاته المنشورة في جملة من المجلات الافرنجية منذ عشرين سنة شاركت أي مشاركة في توسيع اطلاعنا على آثار التصوير في الكتب العربية والفارسية . وكتابه *La peinture iranienne* (Bruges 1936) من خير المراجع وان كان يعيبه إصرار مؤلفه على رجع المنمنات العربية اللاحقة بالمذهب البغدادي الى النمط الايراني وسنَّتِه الفنية . وهذا الكتاب الجديد مقصور على المنمنات التي ترجع الى عهد آل تيمورلنك ، اي من ١٣٨١ الى ١٥١٠ م . ففي هذا العهد استوى فن التصوير في ايران وتمكنت ادواته وقد خرجت عن ضغط النمط الصيني لتستوحي نفحات الأرض الفارسية نفسها .

لم تظفر منمنات هذا العهد بدراسة قائمة برأسها حتى عمد اليها اليوم السيد شتوكين . فابتدأ بذكر المصادر الأدبية المتعلقة بالعهد وبتاريخه على سبيل التوطئة ، ثم اقبل على المخطوطات ، وعددها وافر وافر ، ينشر صفحات منها ويصفها وصفاً دقيقاً ويميز بعضها من بعض بالاضافة الى مصدرها ومنهجها وموضوعها جميعاً ، مشيراً الى ما اندسّ فيها من تزاويق في زمن متأخر ، مصححاً بعض آراء قد غلبت على اذهان الباحثين السابقين . فقسم المخطوطات اقساماً : ما خرج من بغداد ومن هراة ومن هنا وهنا في ايران خاصة . ثم اوغل في الفحص فجعل ينظر في عناصر التصاوير : النَّظارة paysage ، المنَق décor الهندسي ، الحيوان ، وجه الانسان . وعند هذا العنصر الأخير تمهـل بازاء المصوّر المفلق «بهزاد» الذي استطاع ان يبث الحياة الدافقة في هيئات الاشخاص وقدكانت من قبـله أسيرة الجمود والتكلف كأنها عرائس من شمع . ثم تصفح المؤلف

١) للاصطلاحات والالفاظ الخاصة الواردة في هذا المقال انظر رسالتنا : « اصطلاحات عربية لفن التصوير » من منشورات المجمع العلمي المصري ، القاهرة ١٩٤٨ ، وكذلك المسرد العربي – الفرنسي الذي ادرجناه في كتابنا « سرّ الزخرفة الاسلامية » من منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٥–٤٨ .

تأليف الصورة وتلوينها . وهذا الأسلوب الشامل في الفحص مما درج عليه وبرع فيه ، وفائدته جليلة في سبيل التوضيح والتقسيم مع التفريق بين المناهج .

٭

٤ – مجلة « الفن الشرقي » – العدد الاول – ٢٦٧ ص للنص الافرنجي بلغات ثلاث – شكال وصور وافرة – القياس : ٣١×٢٣ سم .

Ars Orientalis (The Arts of Islam and the East). Vol. I. Freer Gallery of Art. University of Michigan 1954.

منذ احتجاب مجلة « الفن الاسلامي » *Ars Islamica* سنة ١٩٥١ ونحن نرتقب خليفتها بشوق بالغ ، فهاهي ذي تخرج باشراف المشرف نفسه المستشرق رتشارد إتنجهوزن ، صاحب الكتاب الموصوف فوق . والعدد الأول هذا حافل بالمباحث والوثائق . ودونك الملخص مع التعليق والتنبيه .

في اتصال الفن القبطي بالفن الاسلامي يدخل مقال Th. C. Petersen : « التجليد الاسلامي الاول وعلاقته بالصناعة القبطية » . ينظر الكاتب في طائفة من المجلدات الاسلامية المصنوعة بمدينة القيروان بين القرن التاسع والحادي عشر م . فيبين ان المجلدات جارية على سنّة الصنعة القبطية في الحجم والشكل والترويق ، ولكن هذا الترويق يخفي في سبيله خطوة خطوة حتى يصير الى ذوق خاص رائع منقطع النظير .

وفي البحث عن المنمنمات نلقي الواناً من المقالات :

يخبرنا B. Gray ان خزانة الجمعية الأسيوية بالبنجال تضم جزءاً من كتاب « جامع التواريخ » لرشيد الدين بالفارسية ، ينسحب من ٦١٧ الى ٦٩٨ ھ . ويضم احدى وعشرين منمنمة ، وقد وقع نسخه وتصويره في حدود سنة ١٣٤٠ م . وتمتاز المنمنمات بصدق التعبير التاريخي ، وهي منشورة في المقال .

ويحدثنا Oktay Aslanapa عن فن المنمنمة في بلاط السلطان محمد الفاتح ، فيعرض علينا نخبة من التصاوير موضوعاتها شتى : حيوان ، زهر ، رقص ، جن ، اخبار الامم . وكلها يدل على الحياة التي كان التركي يحياها في القرن الخامس عشر م . وأما اسلوب التصوير فعلى انواع . ولهذه النخبة بعينها يعرض M. Loehr لينقب في بعضها عن نمط الفن الصيني ومدى انتشار عناصره ، مما يدل على ان مهارة الشرق الأقصى فتنت الأذواق على ساحل البسفور . وهذه

النخبة ايضاً يعرض R. Ettinghausen ليستخرج طرافة المرقّم في بعضها ، ولن تثبت هذه الطرافة للعين الا يومَ يجتمع تحتها نماذج أخرى من هــذا الصنف فتمكننا من نسبة التصاوير الى بلد معين . وما بحث الكاتب هاهنا سوى توطئة لامعة لتحقيق آت .

ومما يتصل بحديث المنمنات مقال تناول فيه صاحبه D. S. Rice تمثيل فصول السنة وتصوير الأفعال التي تجري في شهر شهر، استنادًا الى آثار اسلامية أخذ يوازن بينها وبين آثار غربية من نوعها . وغرض المقال طريف . واكثر الوثائق المنشورة مما يزيد في الاطلاع على النشاط الفني ابّان الحضارة الاسلامية . غير ان منهج المقال لا يخلو من النقص والسقم في العرض والاستخلاص :

من ذلك ان الكاتب اعتمد في عرض فصول السنة على مخطوط محفوظ في الخزانة البدليان بمدينة أكسفرد تاريخ نسخه ٨٠١ ﻫ . واما عنوانه فهكذا: «كتاب البلهان» بحسب اشارة طارئة على المخطوط في المئة الحادية عشرة ﻫ . فما «البلهان» ؟ والكتاب موضوعه البلدان وعجائبها والتنجيم وما اليه ? وماذا تقول ديباجة الكتاب حتّى نعرف وجه البلهان هــذه ? ولا طائل تحت ترجمة الكاتب للعنوان : «Book of Well-being» . وبسبيل المخطوط ايضاً فات الكاتب ان يذكر فضل من سبقه في تصحيح اسم مصنف الكتاب : «عبد الحسن بن علي بن الحسن» بــدلًا من «ابي معشر البلخي» . والسابق هو مستشرق انكليزيّ عالم بالموسيقى العربية ، اسمه H. G. Farmer (انظر كتابه *The Sources of Arabian Music*, Bearsden 1940, pl. 1.) . ـــ ومن ذلك ايضاً ان الكاتب اخطأ حيث وصف احدى الآلات الموسيقية المصوَّرة (ص ٥، اللوح ٢) بانها العود على حين انها الطنبور . ـــ ومن ذلك انه كان يحسن بالكاتب ان يستأنس بمخطوطات اخرى في الفلك وما يندرج تحته من مطالب ؛ وهذا مخطوط عربي في دار الكتب الوطنية بباريس رقمه ٢٥٨٣ نسخ في مصر سنة ٧٠٠ ﻫ او قبل ذلك ، فيه تصاوير تعبر عن اقاليم البروج قد تستدعيها الموازنة او المقاربة (انظر Blochet, *Musulman Painting*, pl. 32, 33) . ـــ ومن ذلــك انه كان ينبغي للكاتب ان يسعى سعي إتنجهوزن في كتابــه «الكركدن» المنعوت فوق ، فيقبل على كتب الأنواء وفصول الأدب يستفسرها ويسترشد بها ، ومما

نذكر على سبيل السرعة : «كتاب الأزمنة والأمكنة» للمرزوقي (جزآن ، حيدر آباد الدكن ، ١٣٣٢ هـ) ففيه كلام مسهب على الكواكب والمنازل والبروج وعلى الفصول والأوقات والشهور وأطراف النهار والليل مع خصائصها وذكر الافعال التي تجري فيها ؛ و«كتاب سرور النفس بمدارك الحواس الخمس» للتيفاشي ، وهو مخطوط ، وقد اقتبس منه ابن مكرّم الانصاري وهذّبه في هذه الرسالة : «نثار الأزهار في الليل والنهار» (القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ) ؛ وفصلاً في «نهاية الارب» للنويري (القاهرة ، ج ١) ؛ وفصل الجاحظ : «ساوة الخريف بمناظرة الربيع والخريف» (القسطنطينية ، ١٣٠٢ هـ) . ففي هذه المصادر وما يشاكلها ويأخذ اخذها قرائن تصلح لتوضيح بعض المشاهد المصورة او لتعزيزها . فلو كان الكاتب قرأ مثلاً ما يصرح به الخريف في «مناظرة» الجاحظ (ص ١١٧) : «والشرب من اوفق الإشياء بالخريف وهو اصلح منه في سائر الفصول لأن الشراب فعله التسخين والترطيب الخ» ، لو كان قرأ هذا وقرنه بصورة الخريف لكان نجا من التخمين الملفوف بالتخليط (ص ٨–٩) .

لذلك كله يرتاب القارئ في النتائج التي يخلص اليها كاتب المقال في شأن الصلة بين تصاوير الفصول في الفن الاسلامي وتصاويرها في الفن الافرنجي . ومما يزيد في الارتياب ان الكاتب قرأ في صدر مخطوط افرنجي مصوّر (ص ١٢ ، اللوح ٤ ، تحت) من القرن الرابع عشر م هذا النص العربي : «هذا كتاب من فلان مرسول من ازمير الى هذا المكان ومفهومه الاسرار السحر في الصورات (كذا)» ، فاستخلص من النص ان المخطوط أُرسل في القرن الرابع عشر م من ازمير الى مكان عربي اللهجة قد يكون مدينة بغداد حيث جرى تأثيره في «كتاب البلهان» ذاك الذي قد يكون نُسخ وزُوّق في بغداد . ولك ان تعجب من الاستخلاص ما شئت ، ذلك ان كل من له دراية بأطوار الخط العربي يعلم ان النص المذكور لا يذهب البتة من جهة خطه الى ابعد من القرن السادس عشر م ، وذلك ان جعل الكاتب بغداد مكاناً عربي اللهجة لاستقبال المخطوط الافرنجي ثم لانجاز المخطوط العربي . كل هذا فرضٌ محضٌ لا يقبله البحث السليم ، وقد زلق اليه الكاتب عمداً لعله يقيم نظرية حلّت له وحده . وهي طريقة يغلب عليها التخرّص فالاعتساف .

واذا فرغنا من حديث المنمنمات طرقنا باب الألطاف . فهذه مقالة في بضع مصنوعات منحوتة ترجع جميعاً الى العهد الأموي ، منهـا باب خشب في دير القريتين بين دمشق وتدمر ، ومنها قطع مختلفات من عظم وعاج . وقد عني الكاتب H. Stern بابراز خصائص التنميق في هذه الآثار بالاضافـة الى ما يشاكلها في رومية وميلانو والقاهرة ثم في إكس لاشاپل .

وهذا مقال نفيس جداً في الخزف الاسباني الاسلامي ذي البريق المعدني ، كتبه R. Ettinghausen ، يطول فيه البحث عن المزايا والخصائص اللاحقـة بالصناعة الى جنب التصفح لصيغ التزاويق وموضوعاتها . ومن هـذه موضوع « المَحمَل » في العادات الاسلامية مع ردِّه الى القُبّة التي عرفتها الجاهلية . وان نحن زدنا الى مصادره الأدبية في شأن القبة مصدراً فعلى سبيل التذكير العابر ، والمصدر هو B. Farès, *L'honneur chez les Arabes avant l'Islam*, Paris 1932, p. 100 . وقد احسن الكاتب في ردِّه ذلك اذ ربط القريب بالبعيد من طريق الآثار المصورة ربطاً وثيقاً على كرِّ السنين . — ومن الموضوعات ايضاً اليد التي نسميها في الشرق العربي « خمسة وخميسة » ، تُرسم وتُنحت وتُحفر لأجل قطع عين الحسود . وهنا ايضاً لمَّ الكاتب المصادر المتشعبة وليس لنا عليها من مزيد سوى كتاب : Contenau, *La magie chez les Assyriens et les Babyloniens*, Paris 1947, p. 260 sqq. ، وكتاب : Jean Marquès — Rivière, *Amulettes, talismans et pantacles*.... Paris 1950, p. 122 sqq. — ومن مقـاله خرج الكاتب على حق بان الخزف ذا البريق المعدني وقع في الأندلس تحت تأثير الصناعة المصرية الفاطمية .

ويعقب كلَّ ذلك تقارير في شأن بعض التنقيبات . منهـا تقرير M. Van Berchem عن الحفائر في أطلال سدراتة الواقعة في صحراء الجزائر (سنة ١٩٥١— ١٩٥٢) وتقرير R. Ghirshman عن الحفائر في نواحي سوس (سنة ١٩٥٢—١٩٥٣) .

ويختم هذا العدد الأول من المجلة تعليقات أجليا شأناً مَسْرَدَ لمؤلفـات E. Kühnel أحد المشتغلين بتاريخ الفنّ الاسلامي ، ومسرد آخر لمؤلفات المرحوم J. Sauvaget ، والى هذا المسرد الاخير يضاف اليوم كتاب ظهر من اشهر في دمشق : *Mémorial Jean Sauvaget*, I, Institut français de Damas, 1954

٥ – م. س. ديماند – « الفنون الإسلامية » – ترجمة احمد محمد عيسى ؛ مع مراجعة وتقديم من احمد فكري – ٣٢٠ ص للترجمة – ١٨ص لسرد الاصطلاحات وثبت المراجع – ٢١٣ وثيقة مصوّرة – القياس ٢٤×١٨ سم – مطبعة دار المعارف بمصر ؛ القاهرة ١٩٥٤ .

في مصر الآن تعمل « مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر » . ومما نهضت بنقله الى قراء العربية هـذا الكتاب ، وهو كتاب حسن ألفه M. S. Dimand القيّم على المتحف المتروبلتان بمدينة نيويورك ، حقيق بان يتداوله طلاب الفن من الشرق والغرب على السواء . غير ان الكتاب يعوزه باب العمارة ، فكان يحسن بالناشر او بالمترجم ان يحصر العنوان بحيث تخرج العمارة من مفهومه فيصبح « الفنون الزخرفية في الاسلام » وكذلك ظهرت الطبعة الاولى من الكتاب سنة ١٩٣٠ : *A Handbook of Mohammedan Decorative Arts* ؛ او كان يحمل بالناشر ان يعهد الى احد من المشتغلين بفن العمارة في تقديمه لاجل تتميم الفائدة .

واخطر من هذا ان الكتاب في طبعته الثانية التي بين ايدينا الآن ، وقد خرجت سنة ١٩٤٤ ، ينقصه ما برز منذ تلك السنة في ميدان الفنون الاسلامية . وليس الذي برز مما يستهان به ، فقد تلاحقت التنقيبات والمعارض والمؤلفات ، وُبدلت آراء وصُححت واقعـات . فكان الاولى بمؤسسة فرانكلين ، وهي تقوم مقام الناشر ، ان تدفع بالنص الانكليزي الى صاحبه فيجيل فيه النظر ويجري القلم . ولا شك انـه كان استدرك الشيء الكثير . ولنضرب مثلاً مواضعَ من باب التصوير في طوره الاول : هنالك اقوال ارسلها المؤلف سنة ١٩٤٤ ، بها اليوم حاجة الى المراجعة والتصويب على ضوء رسائل جديدة ، نحو هذه : ١) ما يتصل بتقدم المصوّرات : S. Ünver, *Istanbulda Dioscorides Eserleri*. Istanbul 1944 ; D. Schlumberger, *Deux fresques omayyades*, in *Syria*, XXV, 1946 - 1948, 1/2 ; B. Farès, *Le livre de la Thériaque*. Le Caire, 1953; R. N. Frye, *The Andarz Nâme of Kâyūs...*, in *Serta Cantabrigiensia*, Wiesbaden 1954 . ٢) ما يتصل بعرض الكتب المنمنمة : يضاف اليها اليوم ما كشف عنه نفر من المنقبين ، نحو الجزء الحادي عشر من مخطوط « الأغاني » تاريخه ٦١٤هـ ؛ انظر B. Farès, *Une miniature religieuse* .... Le Caire 1948 ، ونبذة من كتاب الحيوان للجاحظ ترجع الى المئة الثامنة ؛ انظر Löfgren & Lamm, *Ambrosian Fragments*, Uppsala—Leipzig 1946 . — ٣) ما

يتصل باخبار تتعلق بالمخطوطات وقد جاءت غير ممحّصة : من ذلك قول المؤلف خطأ ان في اسطنبول اربع صور تمثل مناظر البلاط في زمن بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل ، فالواقع ان في خزانة فيض الله باسطنبول صورتين وفي دار الكتب المصرية صورتين ، فضلاً عن انها جميعاً لا شأن لها بالبلاط ولا صلة لها ببدر الدين لؤلؤ ؛ انظر B. Farès, *L'art sacré chez un primitif musulman*, Le Caire 1955 (*BIE*, t. XXXVI, 2), p. 619-659 ، وكقوله خطأ ان مخطوط «الحيل» للجزري المحفوظ في طوبقابو سراي نُسخ سنة ٦٥٢ ھ ، أخذاً بوهم وقع فيه Stchoukine ، والصواب سنة ٦٠٢ ھ ؛ انظر كتابنا المذكور آنفاً ، ص ٦٦٨ .

فاذا كانت « مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر » اهملت فلم توعز الى المؤلف ان يقوم بالتنقيح والتكميل فما كان ينبغي لها ان تحمل المترجم او المراجع على ذلك السعي حتى على بعضه ، بحيث ينجو الكتاب من عيب يحدّ من فائدته لهذا الوقت حداً بالغاً .

هذا ، ومما لا يخفى علينا ان نقل كتاب في الفن ليس بالعمل اليسير ، فالمطلب صعب لطرافة الموضوع من جهة ولندرة المصطلح من جهة . ومهما نأخذ على المترجم فنحن نقدر الجهد الذي توجّه له . ومما يثير الأسف ان المآخذ غير معدودات : اما الاسلوب فتردد في الغالب طوعاً لبناء العبارة الانكليزية فلا يلمع فيه السياق العربي سلامةً واطّرادا . وحسبي هذه الجملة الأعجمية مثلاً : « ورغم ان هذه الحَنيّات مختلفة في احجامها متباينة في زخارفها الّا انه مما لا شك فيه انها ، في الاصل ، جزء من الحنيّات الخ » (ص ٣٣) . و«رغم» هنا موضوعة في غير موضعها ، واما استعمال الاستثناء بالّا في مثل هذه الجملة فما يتجافى عن سنن العربية .

هذا فضلاً عن سقطات في متن اللغة وقواعدها ، نعرض منها هذه : « كتاب مقامات الحريري يقص مغامرات الحارث وابو زيد » (ص ٤٢) ، والصواب : ابي زيد . — « مشكاوات » جمعاً لمشكاة ويريد بها lamp (ص ١٤٢—٢٤٧) ، وهنا غلطتان : الاولى صرفية فجمع مشكاة : مِشكيات ، والثانية تلحق بمفردات اللغة فكلمة lamp يواجبها « المصباح » لا المشكاة ، وفي القرآن : « كمشكاة فيها مصباح المصباح في زجاج » ، والمشكاة على ما ورد في دواوين

اللغة :« كوّة غير نافذة اي niche ـ « اشرطة متاوجة » (ص ١١٦) ازاء : wavy ribbons . و« تماوج » اشتقاق انما يفيد اظهار غير الواقع ، على ان المراد هنا الواقع ، فيقال : « مائج ، متموّج ، موّاج » . وليس « متاوج » بمعناها » — « الصحيفة » (ص ٤٦)، والمراد : الصفحة . — « الخزفي » لصانع الخزف (ص١٧٥) ، على ان المسموع : الخزّاف . — « ومعه سيفان ودرع مستدير » (ص ٣٨) ، فالدرع يغلب عليها التأنيث وان ذُكِّرت وقع اللبس اذ هنالك « درع المرأة » اي قميصها والتذكير عليه غالب .

وهنا وهنا في مطاوي الترجمة وجدنا مخالفات للأصل او انحرافات عنه، سواء في باب العلم او في باب الفهم . فمن الأولى هذه : « عين شمس بظاهر القاهرة » (ص ١١٥) بازاء : (Ain as-Sira (p. 108 والصواب : « عين الصيرة » وهو مكان معروف بين الفسطاط وضريح الامام الشافعي . - للجزري كتاب « يعرف باسم الحيل الميكانيكية » (ص ٤٤) ، وفي الأصل : (Automata (p. 27 ، فكان على المترجم ان يعدل عن العنوان الافرنجي وقد جاء من باب الاصطلاح الى العنوان الأصيل يلتقطه من المصادر العربية وهو : « الجامع بين العلم والعمل النافع في صناعة الحيل » . — « أسنان المنشار » بازاء Chevron (ص ٣٢٢) ، وهذا خلط واضح ، لأن « سنّ المنشار » غير ذلك انما ينظر اليه بالانكليزية saw-tooth وبالفرنسية dent de scie . — واما الذي يتصل بباب الفهم فمنه قول المترجم : « من المرجّح » (ص ١١٧) وفي الانكليزية : (undoubtedly (p. 111 ، فالوجه : « من المؤكد » . — وقوله : « والحفر اقرب الى الطبيعة واكثر اتقاناً من ... » (ص ١٢٠) وفي الانكليزية : the carving is less formal and elaborate than (p. 115) ، فالوجه عكس ما ترجم : « ... واقل اتقاناً » . — وقوله : « ... تضم رسوماً آدمية وحيوانية ورسوم قديسين » (ص ١٢١) وفي الانكليزية : (containing figures of animals and of saints (p. 114 ، فمن اين هبطت كلمة « آدمية » ؟ — وقوله : « محفورة حفراً اكثر عمقاً » (ص ١٢٠) وفي الانكليزية : (carved in a lower relief (p. 113 ، والصواب : « محفورة حفراً اقل نتوءاً » .

بقيت المصطلحات وهي جمة . ويعترف المترجم في صدر الكتاب (ص ١٣)

بان طريقها وعر ، ثم يُقرّ بانه افاد مما استنبطه سابقوه ولكنه يُغفل اسماءهم ورسائلهم ويفوته ان يفرز ما اخذه عنهم مما جاء به هو ، وهذا تقصير لا يليق باهل الادب وقد جزنا طور السطو والجرأة على الاستخفاف بحق المؤلف المجتهد ولا سيما المؤلف الرائد . واكثر ما جاء به المترجم وليد التهاون او التسرع او الارتجال بغير رجوع الى مصادر اللغة للايضاح والاحتجاج ، حتى من دون رسوخ احياناً في الفن الذي ينقله . وحسبي هذه الطائفة من الأمثلة :

لا يتورع المؤلف من استعمال الفاظ أعجمية محض او عامية ، لها نظائرها في الفصيح او المسموع ، كقوله : « زخارفها مفرّغة كالدنتلّا » (ص ١٥٣) ، والوجه : « كالمخرّمات » والمخرّم كلمة متداولة في البلاد العربية . — وقوله : « لون باهت (منطفئ) » (ص ٣٢٦) ، والفصيح : نافض او حائل او خامد (راجع رسالتنا « اصطلاحات عربية لفن التصوير» القاهرة ١٩٤٨ ، ص ٨) . — وقوله : « أرجواني فاتح » (ص ٣٢٥) ، والذي استعمله المولّدون : « مفتوح » (اطلب الكرملي « نُخب الذخائر في أحوال الجواهر » لابن الأكفاني ، القاهرة ١٩٣٩، ص ٨٥) . — وقوله : « تهشيرات » بازاء batchings (ص ٣٢٣) ، ولم أجد « التهشير » هذا في « لسان العرب » ولا في « تاج العروس » ، والوجه ما دونتُ في الرسالة المذكورة : « التسهيمات » من قولهم : « ثوب مسهّم » .

وهنالك اصطلاحات من حرفين ، والتطويل في الاصطلاح مستكره ، كقوله في غير موضع : « تصاوير او غيرها متعددة الالوان » ، وأيسر منه ما كنا استخرجناه في الرسالة المذكورة : « تهاويل » وأيضاً : « ثوب (وغيره) مبرقش » . وقوله : « الاسلوب الصناعي » بازاء technique (ص ٣٢٦) ، والصحيح المسموع والمطروق : « الصنعة » (راجع رسالتنا) .

ومن الاصطلاحات ما يوقع في اللبس والاضطراب ، من ذلك قوله جملة : « أرضية ، خلفية ، مهاد » بازاء background (ص ٣٢١) ، وقد شرحنا في الرسالة المذكورة ما الفرق بين الخلفية arrière-fond والمهاد fond . — وقوله : « مطرّز » بازاء embroidered (ص ٣٢٢) ، والتطريز له معنى خاص في النسج الاسلامي ، واستعمال الناس له اليوم على نحو ما فعل المترجم عامي ، والوجه : « موشّى ، محبّر ، مخلّب » (راجع رسالتنا) . — واستعماله لفظة « بَحث »

مرة (ص ٤٤) بازاء purely (p. 26) ، ومرة (ص٤٢) بازاء abstract (p. 27) والصواب في الأولى : « مجرّد » (انظر مسردا آخر لنا في كتابنا « سر الزخرفة الاسلامية » باللغتين العربية والفرنسية ، القاهرة ١٩٥٢ ، ص ٤٥).

ومن الاصطلاحات ما يحيد عن المراد ، كقوله : « تعبير زخرفي » بازاء motive (ص ٣٢٤) ، والوجه : « صيغة » (راجع رسالتنا المذكورة) ، والصيغة مأخوذة هنا من ألفاظ فقه اللغة فليس فيها معنى « التحسين والاجادة » على ما يتوهم المترجم (ص ١٤) ، وذلك اضافة الى ان كلمة « تعبير » موقوفة على ما في expression سواء في الأدب او في الفن . — وقوله : « رَجعة » بازاء survival (ص ١١٧) ، والوجه ما استنبطناه في الرسالة المذكورة : « أثارة » وهي البقية تؤثر عن الأولين ، واما « رجعة » return فتفيد العودة بتبصر الى صيغة مضت اسبابها . — وقوله : « تذهيب » بازاء illumination (ص ٣٢٣) ، والصواب : « ترقين ، تزيين » ، واما التذهيب فمحصورة في gilding . — وقوله : « الاسلوب التأثيري او الانطباعي » بازاء impressionistic style (ص ٣٢٣) ، والتأثيري ضد المقصود هنا لأنه ايجابي الفعل ، والصواب : « التأثري » ، طلباً للسلبية الموجودة في كلمة « انطباعي » . — وقوله : « محاكاة » بازاء modeling (ص٣٢٤) ، ولا شأن للمحاكاة بالمعنى المطلوب ، والصواب : « تجسيم » (اطلب المسرد المذكور (ص ٤٧) . — وقوله : « التوريق (الزخارف النباتية العربية) بازاء arabesque (ص ٣٢١) ، وهو نقص بالغ ، لأن الاصطلاح الافرنجي يقع على طريقتين من الرسم العربي : الأولى تعتمد الورق والساق ، والثانية تمد الى الخطوط الهندسية ، فالتوريق لا يقع الا على الاولى . وقد اوضحنا في « سر الزخرفة الاسلامية » (ص ١٤) ما يفصل الطريقتين وما يجمعهما ثم جئنا باصطلاحين لهما : « الرمي » و « الخيط » تضمها كلمة « الرقش » (ص ٤٧) .

أقطع دفقان القلم حتى لا يهجم الملل على القارئ ، والتفت لحظة الى تصدير المراجع الدكتور احمد فكري ، فارى فيه سعياً مشكوراً الى ابراز الروعة التي تلفّ الفن الاسلامي . غير اني أعجب لاهماله كتابين حين احصى الكتب الشاملة للفن الاسلامي (ص ١) ، الأول : E. Kühnel. *Die islamische Kunst*, in A. Springer, *Handbuch der Kunstgeschichte*, VI, Leipzig

1929 ، والثاني : Georges Marçais, *L'art de l'Islam*, Paris 1946 . وأعجب فوق ذلك من اقباله علي زميل هو الدكتور زكي محمد حسن ، اذ يعرض لكتابه « فنون الاسلام » (القاهرة ١٩٤٨) فيجزم انه « نقل قائمة مراجع ديماند باكلها » . ومهما يكن تحت هذا القول من مقصد فالتحقيق ان في كتاب زكي حسن ٩٩ مرجعاً لسن عند ديماند وان هذا ذكر ١١٨ مرجعاً لسن عند زكي حسن ، فضلاً عن ان زكي حسن تناول ابواباً من الفن نحو العمارة اعرض عنها ديماند ، يقابله اعراض زكي حسن عن نواح اقبل عليها ديماند .

وختاماً املنا ان تخدم « مؤسسة فرانكلين » الثقافة العربية الناشئة في تنبه وتثبت فلا تلقى الينا بمنشوراتها القاء المتهاون المتسرع . وكيفما كانت الحال فالكتاب مطبوع طبعاً محكماً ووثائقه المصورة جلية جليلة .

٦ – محمد مصطفى – « متحف الفن الاسلامي » ١٣٦ ص – ٩٥ لوحاً – القياس ٣٠ × ١٤ سم – مطبعة وزارة المعارف العمومية – القاهرة ١٩٥٤

للدكتور محمد مصطفى مدير متحف الفن الاسلامي بالقاهرة اقبال على دراسة الآثار الاسلامية وله مشاركة حسنة في باب الخزف . ومن جيده ما ينشره في هذا الوقت من فصول قصيرة يقرّب فيها الوان الفن الاسلامي الى عامة الجمهور ولاسيما السياح الذين يقدمون مصر (راجع الاعداد الاخيرة من Egyptian Travel Magazine) ، وايضا ما يقدمه الى زوار متحف الفن الاسلامي من «دليل» يعرض فيها عيون الألطاف المحفوظة فيه. وهذا الدليل الموجز مرتب بحسب قاعات المتحف ، قد برزت في صفحاته نخبة كبيرة من الآثار ، فيها المصورات على أنواع ، بعضها كان مطوياً ، يصحبها تعليق يمتاز بسهولة يتطلبها دليل قراؤه من المرتادين المستفسرين . والى جنب هذا الدليل ظفرنا بالكراسة الأولى من « مجموعات » المتحف ، وهي خاصة بسجاجيد الصلاة التركية (القاهرة ١٩٥٣) ، وفائدتها لطيفة لما تضم من آثار عناصرها مفصّلة ، مرتبة .

٧ – زكي محمد حسن – «مدرسة بغداد في التصوير الاسلامي» – رسالة مستلة من مجلة «سومر» المجلد ١١ ، الجزء ١ – ٣٤ ص – ١٦ لوحاً – القياس ٢٨×٢٢ سم – بغداد ١٩٥٥ .

الدكتور زكي محمد حسن من رواد المشتغلين بالفن الاسلامي على اصنافه

واطرافه . فله من المصنفات الخارجة باللغة العربية منذ عشرين سنة ما روى الغلة اذ ادخل في الثقافة العربية الحديثة باباً كانت اليه مفتقرة . وليس هذا المصنف ممن يقنع بالنقل الهيّن عن علماء الفرنجة، بل له جهد في الاستقصاء والتفتيش زيادة على همته في انشاء متحف في كلية الآداب بجامعة القاهرة، الى جنب التدريس . وهاهو ذا استدعته وزارة التربية في بغداد ليخرّج فئة من الطلاب.
وقد رأى وهو في قاب العراق العزيز ان يصنع رسالة في آثار التصوير من المذهب العراقي، وهو ما اصطلح جمهور العلماء على تلقيبه بـ « مدرسة بغداد »
. l'école de Bagdad

والرسالة على اقتضابها عرض واضح مرضيّ لقصة هذا المذهب . فيها سرد منظوم ومفحوص للآراء التي دارت حولها في اثناء خمسين سنة ، مع الاتكاء على المصادر المكتوبة والمصوّرة جميعاً . ويتخلل ذلك كله تبيان لأجلّ المخطوطات التي وصلت الينا مع نعتها نعتاً دقيقاً في ايجاز . وسيفيد القارئ من الهوامش حيث يبذل اليه المصنف طائفة من المراجع الافرنجية لا سبيل عنها للطالب المستطلع والعالم المتتبع .

واليك مطالب الرسالة : كلمة في موقف الاسلام من التصوير وأخرى على نشأة هذا الفن في الحضارة العربية – السبب في تسمية « مدرسة بغداد » – عصر هذه المدرسة ومواطنها الفنية – موضوعات التصوير فيها – خصائص اسلوبها – مصادر المناهج الفنية فيها .

والتفاتاً الى فضل الرسالة من جهة ، والى عظم شأن الآثار الخارجة من تلك المدرسة في موكب الحضارة العربية من جهة ، يحسن بنا ان نتمم بعض اجزاء الرسالة ، وذلك بالنظر في بعض الأحكام الواردة فيها ثم بذكر مصادر قد عز منال اكثرها على المصنف وهو في بغداد .

١ : مراجعة احكام .

– مدرسة بغداد تسمى ايضاً « المدرسة السلجوقية » (ص ٦–٧) – انظر مناقشة الدكتور مصطفى جواد في ذلك : « نظرات في التصوير عند العرب » مجلة الثقافة ، السنة ٦ ، العدد ٣٠٢ ، ص ١٦ .

– نسبة مخطوط جالينوس المحفوظ في فينّة ، وموضوعه « الترياق » ، وكذلك

نسبة مخطوط كتاب الأغاني الموزع بين القاهرة واسطنبول ، الى مدينة الموصل (ص ٩) . — اطلب تغنيدنا للنسبتين في كتابنا *L'art sacré chez un primitif musulman* ، مجلة المجمع العلمي المصري ، السنة ١٩٥٣ — ١٩٥٤ ، ج ٢ ، ص ٦٢٠—٦٧٧ (ظهر هذا المبحث على حدة في القاهرة ، ١٩٥٥ ، مع موجز باللغة العربية : « الفن القدسي في التصوير الاسلامي الأول ») .

— « ان اقدم التصاوير الايرانية المعروفة ترجع الى بداية القرن الثالث عشر » (ص ٨) . — يعدّل هذا الآن كشف عن مخطوط فارسي نسخ في جرجان سنة ٤٨٣ هـ . انظر R. N. Frye, *The Andarz Nāme of Kāyūs* in *Serta Cantabrigiensia*, Wiesbaden 1954, S. 7—23 .

— الراجح ان ناسخ مخطوط ديسقوريدس المحفوظ في طوبقابو سراي والمؤرخ سنة ٦٢١ هـ هو الذي رسم تصاويره ايضاً (ص ١٤) . — انظر لابطال الترجيح ولوجود المخطوط في خزانة آيا صوفيا الآن كتابنا *L'art sacré*, p.659 .

— كان مخطوط « البيطرة » المحفوظ في دار الكتب المصرية والمؤرخ ٦٠٥ هـ اقدم اثر مصوّر منشور قبل اكتشاف « كتاب الترياق » المؤرخ ٥٩٥ هـ على يد بشر فارس (ص ١٢) . — اقدم من مخطوط « البيطرة » ذلك مخطوط عنوانه « الحيل » للجزري ، محفوظ في طوبقابو سراي ، مؤرخ ٦٠٢ هـ . انظر كتابنا *L'art sacré* اللوح ١١ ب ، ص ٦٦٨ والهامش رقم ١ حيث نصحح رأي Stchoukine في كتابه *La peinture iranienne*. p. 77 .

— اجزاء مخطوط « الأغاني » المؤرخ ٦١٤ . اربعة منها في دار الكتب المصرية وتسعة في المكتبة الاهلية باسطنبول (ص ٢٢) . — اثنان منها فقط في خزانة فيض الله باسطنبول ، وهما الجزء ١٧ و ١٩ . انظر كتابنا *L'art sacré* ، الفصل الأول .

— ارتياب المستشرق الانكليزي د. س. رايس في صحة موضوع المنمنمة التي تزين الجزء ١١ من مخطوط « الأغاني » (ص ٢٢ — ٢٣) . — انظر لقطع الارتياب كتابنا المذكور وقد الفناه لهذا الغرض .

٣ : زيادة في المصادر .

— العرب والصين في باب صناعة الورق (ص٤—٥) . — انظر حبيب زيات

«صحف الكتابة وصناعة الورق في الاسلام» مجلة المشرق، السنة ٤٨، ج ٤ و ٥، ص ٤٨٦، ٤٨٣ وما يليها، ٤٩٦ وما يليها :

— صلة الفن الصيني بمدرسة بغداد (ص ٥) — انظر E. Blochet, *Musulman Painting*, London 1929, see Index (*China; Chinese influences*); Wiet, *Une collection de faïences iraniennes*, in *BIE*, XXIV, Le Caire 1941, p. 7.

— من الخطأ ان يقسم العلماء آثار مدرسة بغداد بحسب البلدان (ص ٨). انظر B. Farès, *Une miniature religieuse de l'école arabe de Bagdad*، من منشورات المجمع العلمي المصري، القاهرة ١٩٤٨، ص ٢٢ — ٢٣؛ وله ايضاً *Le livre de la Thériaque*، من منشورات المعهد الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٢، ص ١١ × ؛ وله ايضاً *L'art sacré* ص ٦٧٣—٦٧٥.

— تفنيد نظرية Stchoukine الذاهبة الى ان مدرسة بغداد ايرانية النهج (ص ٩ — ١٠). — انظر B. F., *Miniature religieuse*، الفصل الثالث والرابع.

— اقدم ما نعرفه من تصاوير مدرسة بغداد يرجع الى النصف الثاني من القرن السادس الهجري (كتاب النبات لديسقوريدس، ص ١٠). — انظر S. Ünver, *Istanbulda Dioscorides Eserleri*, Istanbul 1944, fig. 1-3, p. 6-7.

— مخطوط ديسقوريدس المحفوظ في طوبقابو سراي والمؤرخ ٦٢١ هـ (الآن في آيا صوفيا كما تقدم)، (ص ١٤). — انظر S. Ünver. *Istanbulda*, fig. 4; B. Farès, *L'art sacré*, pl. 7.

— مخطوط ديسقوريدس المحفوظ في ضريح الامام رضا بمدينة مشهد لا يزال تاريخه موضع تحقيق (ص ١٤). — انظر B. Farès, *Thériaque*, p. 2, note 2.

— مخطوطات اخرى في النبات مصورة (ص ١٥). — انظر S. Ünver, *Istanbulda*, fig 1 - 3, p. 5 - 7.

— في مخطوطات «مقامات الحريري» المصورة مادة غزيرة لانواع العمارة والأثاث (ص ١٨). — انظر M. E. Pauty, *L'architecture dans les miniatures islamiques*, in *BIE*, XVII, Le Caire 1935, p. 23—68.

— مخطوط «مقامات الحريري» المحفوظ في مدينة لينغراد (ص ١٨—١٩). — انظر المراجع عند 1) Kurt Holter, *Die islamischen Min. Handschriften vor*

1350, Leipzig 1937, n° 32; 2) Buchthal, Kurz & Ettinghausen, *Supplementary Notes to K. Holter's Check List...*, in *Ars Islamica*, VII, 2 (1940) . n° 32; 3) B. Farès, *Miniature Religieuse*, répertoire *(A)* n° 13

ـ مخطوط «مقامات الحريري» المحفوظ في دار الكتب الوطنية بباريس تحت رقم ٣٩٢٩ (ص ١٩) . ـ انظر كتبنا الثلاثة: 1) *Miniature religieuse*, répertoire *(A)* n° 18; 2) *Essai sur l'esprit de la décoration islamique*, Le Caire 1952, pl. XII a, p. 31; 3) *L'art sacré*, pl. V b, XI a.

ـ مخطوط «مقامات الحريري» المحفوظ في دار الكتب الوطنية بباريس تحت رقم ٦٠٩٤ (ص ١٨) . ـ انظر كتابنا *Essai sur l'esprit*, pl. 12 b, p.31.

ـ مدرسة بغداد ثمرة تفاعل لأنماط في التصوير مختلفة، على رأسها نمط التصوير المسيحي الشرقي ولا سيما في سنّته الدينية (ص٢٩–٣٤) . ـ انظر كتابينا أيضًا من مراجع: *Miniature religieuse*, chap. III, IV, appendice; *Le livre de la Thériaque*, p. 19-34.

هذا ومما يتصل بهذا الباب قصة الفن المسيحي في الاندلس، وقد ظهر من سنة رسالة لطيفة في هذا: W. Neuss, *Probleme der christlichen Kunst im maurischen Spanien des 10. Jahrhunderts*, in *Forschungen zur Kunstgeschichte und christlichen Archäologie*, I, Baden-Baden 1954, S. 249-284.

ذلك ما بدا لنا ان نضيفه الى الرسالة وهي حقيقة بان تكون موضع عناية لتعمّ فائدتها في الشرق خاصة .

وقبل ان نرفع القلم نشكر للمصنف فضله في اذاعة طائفة كبيرة من المصطلحات التي وضعناها من قبل في ابواب الفنون، فقد استعملها ببصارة في ثنايا الرسالة وباقبال نعدّه جزاء للجهد الذي اقتضاه الوضع في حينه .

المؤتمر التومائي الدولي الرابع

بقلم الاب اغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

اننا نعيش في عهد المؤتمرات، ففي ايلول الماضي وحده عقدت اربعة مؤتمرات كبرى جلساتها : ففي رومة انعقد « مؤتمر العلوم التاريخية والمؤتمر التوماني الرابع » وفي اوكسفورد « مؤتمر كتابات آباء الكنيسة » وفي اسطنبول «مؤتمر الجامعات» ومن البديهي ان تبادل الافكار يساعد على زوال التوتر من العقول ويعزز التفاهم بينها ، فلقد عاش موفدو عدد كبير من الامم ، ان لم نقل موفدو العالم برمّته عيشة مشتركة لبعض الوقت وفي جوّ من التآخي والبحث عن الحقيقة وهم الذين تفصل بعضهم عن بعض عقائد مختلفة واحياناً متناقضة ، اما المباحثات فكانت مشبعة بروح الحماسة لتترك الاتصالات الشخصية شعوراً لا يقل حرارة بالرغبة المشتركة في البحث عن الحقيقة .

لقد ضمّ المؤتمر التوماني الدولي الرابع المنعقد في رومة من اليوم الثالث عشر من ايلول الى السابع عشر منه بقصر المستشارية مندوبي سبعين جامعة ومعهداً اي زهاء مئتين وخمسين موفداً انضم اليهم حوالى ثلاث مئة مستمع حرّ جاءوا من شتّى الامم والاقطار .

ولقد كنت ترى الاسباني والفرنسي والبلجيكي والايطالي والالماني والبورتغالي والاميركي وابن اميركة الجنوبية واللبناني الخ يجلس بعضهم على مقربة من بعض كما شوهد علمانيون واكليريكيون قد تملكتهم ايضاً الحمية نفسها لفكرة العلّامة القديس توما التي قورنت بفكرة هيجل وماركس وبالوجودية والعلوم في تقدمها الحالي .

والابحاث والتقارير الثلاثة والثمانون التي تداولوها انشطرت الى ثلاثة موضوعات رئيسية : الاول تعليم القديس توما ومقارنته بوضع العلوم الحالي وكان الانتباه مركزاً في هذا المقام خاصة حول العلاقات القائمة بين الفلسفة والعلوم ، فتحدث الاب جرار دلوريه (P. Guérard des Lauriers) الدومينيكي مقرّر

هذا الفرع الى جمهور المستمعين عن «علمي ما وراء الطبيعة ووراء العلوم» واخذ بقدرة كبرى في تحليل العبارات الكبيرة التي يستخدمها علم ما وراء الطبيعة والعلوم : وهي مفاهيم الوجوب والجوهر والحياة والمادّة والكمّ والوصف وتحدّث اخيرًا عن حرّية الارادة ، وامكنه ليختم حديثه ان يستمدّ من بول ڤرنوت (Paul Vernotte) الذي كان حاضرًا في المؤتمر خلاصة تقريره : « لقد ضاعف وضع العلم الحالي ثروة الادلة وجعل اشدّ ضروب التحليل ضرورية وصيّر ممكنًا غالبًا اقامة براهين عدّة شديدة الدقّة من جنس واحد واوحى بدراسات لم تكن مرتقبة ، بيد انه لا بدّ من الاخذ بالحكمة البالغة في جميع هذه الامور فقد كنا مخدوعين غالبًا ، فالزيغان واقف لنا بالمرصاد اما اذا كانت مفاهيمنا قد سارت على نور « ذلك ما يستطيع ان يوجّه ابحاثنا العلمية والفنّية خير توجيه » فمن الواجب ان نتأكد ان العلم لم يغيّر شيئًا من الفلسفة التقليدية كما كان علينا ان نرتقب ».

وكانت المناقشات التي عقبت بيان الاب جرار دلوريه (P.Guérard des Lauriers) تهدف الى تأييد هذه النتيجة ، فمبادئ الفلسفة التقليدية قد ظلّت بدون ان تتغيّر وضروب الحدس الاساسية في تعليم القديس توما لم تبدّلها اكتشافات العلم الحديث الجديدة .

وتناول الموضوع الثاني الذي اثار مزيدًا من المداولات والمناقشات تعليم القديس توما المقارن بنظرية هيجل وماركس ذات الحدود الثلاثة : القضية ونقيضتها والمركب عنها وذلك في مبحث الجوهر في المنهج الهيجلي وفي منهج القديس توما ومفهوم الكائن في نظر هيجل ونظر القديس توما ومعنى التاريخ ومعنى ما هو كائن بذاته بدون ايّة علّة كانت والانسان كشعور بنفسه في فلسفة القديس توما ، تلك كانت المسائل الرئيسية التي اثيرت ليضاف اليها مسائل اخرى خاصة كمسألتي الملكية والاسرة .

ولم يستطع مذهب هيجل العقلي الّا ان يفضي في النهاية الى انكار مبادئ العقل الاولى ، ففي ارادتهم رفع الانسان بفصله عن غايته الاخيرة ، عن الكائن بذاته فانهم يغيب عن نظامهم الشخص المحسوس في مصيره الذي لا يستطيع احد مشاركته فيه ، وان الاهتمام الوجودي والتوماني برمّته للشخص

ولسزوليانه يرغم على تحطيم الحلقة الهيجلية ونظرية التكوين التي اعربت عنها الفلسفة الوجودية بعبارات اشد نفسانية تمكن من ارجاع الانسان الى مقامه الحقيقي في الخلق ومن الوصول الى اسمى عبادة للعلة الاولى وللمبدأ الاول.

ولم يكن هيجل الاول في اصراره على هذه الحقيقة وهي ان الانسان هو شعور بذاته . فالقديس توما قد ايد هذه الحقيقة قبله بزمن طويل ، ان الانسان هو شعور بذاته بحصر المعنى لان في مقدوره ان يعي حقيقة معرفته وهو روحي لكونه كشعور بذاته ، اما اذا كان العقل مقياس الانسان الخاص به حسب عقلية القديس توما فلانه يشبه شبهاً كبيراً الحقيقة التي لا يعتريها تحويل . اما في نظر هيجل فالامر على العكس « ان الشعور هو الذي يعطي بذاته مقياسه الخاص به ولهذا السبب سيصبح البحث مقارنة الشعور بذاته » Phénoménologie de l'Esprit, I, p. 75 .

ومن الواجب ارجاع كل هذه الفكرة الهيجلية وغيرها من وجهات النظر التي هي موضوع ابحاث المؤتمرين الى تركيزها في حركة نظريته ذات الحدود الثلاثة التي شدد عليها هيجل كل التشديد .

وفي نظر هيجل لا واقعي الا المعقول فالمتناقضات لا يمكن فصل بعضها عن بعض والكائن لا يستطيع ان يوجد بدون اللاكائن .

ان هذه التأكيدات الانكارية للحقيقة والتي تنكر خاصة الحقيقة الاولية لتنقضها الفلسفة التقليدية : فالله يستطيع ان يوجد بدون اي مخلوق كان وبدون اي عقل له حدوده ، فهو الفكر الذي له وجوده والحياة الذاتية والكائن بذاته وغاية الانسان الاخيرة ومبدأ ارتقاء الكائنات .

ولقد ظل الموضوع الثالث الا وهو مقارنة تعليم القديس توما بالمناهج الوجودية .

وبحثت فيه ثلاث مسائل رئيسية : مسألة الحقيقة ومسألة وجود الله والالحاد واخيراً مسألة علم الاخلاق والوجدان .

والوجودية التي هي ظاهرة من اقوى ظاهرات الفكر العصري تبدو كأنها قد ارجعت كائن الموجود الى الظاهر المحض والبسيط ومع ذلك فهي تود ان تكون علم ما وراء الطبيعة للوجود الانساني بيد انها تقف لدى بعض الوجوديين عند حد الدراسة الوصفية التشاؤمية لظاهرة او لمجموعة ظاهرات محضة كما

توضحها التجربة وعند فكرة العدم وعند مرحلة سابقة لعلم ما وراء الطبيعة عامة وعند الظاهر الذي ينكر في النهاية الكائن والله والطبيعة الانسانية الحقيقية ، فقد استطاع احد تلامذة سارتر ان يكتب: «ان انكار «الوجودية» لله تعالى لا يهتمّ كثيرًا لاقامة البراهين على عدم وجود الله لكن لتجعل الانسان يشعر بوجوده الخاص به».

فيا لغرابة مصير الانسان الذي «جعلوه يشعر بوجوده» ... او انهم فصلوه عن الله غايته ، او انه اذا كان صادقًا في تأملاته احسّ ، وقد أفردَ على هذه الصورة ، بمجابهته المؤلمة للارتقاء . فيا هو اوسع منه بدون ان يفقد فيه ذاته ، في الكائن الذي له منه الحياة ، الكائن بذاته ولاجل ذاته ، الله ، اما الفلسفة الوجودية فتريد توجيه الانسان نحو تحرّر كامل ومسؤولية اعظم و«بطولة» جبّارة ووجود ابلغ صحةً ونحو انتباذ كل استسلام وخسارة نفسية تكوّنه له فكرة الله ، لتتضح عدم جدوى هذه الفكرة وضررها ، لان الانسان هو مقياس الانسان وبروره في مراحل الشجاعة واثبات ذاته ينتهي به الامر الكي لا يدرك الّا عدمَ وجوده التافه «المهمل» الذي لا قيمة له .

ان الوجودية تصبح على هذه الشاكلة تعليمًا قائمًا على مفهوم مقتضيات الشخص الانساني الشاملة ولا تظل نقطة «المجادلة الالحادية» المركزية فيما مبدأ السببية بل معرفة كيفية اتفاق اثبات الكائن الضروري مع الحرية الانسانية ومع الوجود الانساني الغائص في التاريخ .

ومن هذه المبادئ القليلة الموجّهة ينجم علم الاخلاق الوجودي .

ان نفي وجود القريب نفيًا باتًا يؤدي بالوجودية الى اثبات علم اخلاق فردي محض على حين ان الاختبار النفساني والتبحّر في علم ما وراء الطبيعة يفضيان الى الاثبات ان الانسان بجوهره هو صلة بغيره ولا تستطيع هذه الصلة ان يكون لها قيمة الّا اذا كان طرفها الآخر الذي يؤسس وجود الانسان كائنًا بذاته فالانسان ليس مغلقًا على نفسه ولربّما كان وصول سارتر الى انكار الله والجحود متأتيًا من كونه قد اضاع من امام عينيه مفهوم المصير والقوة .

واننا سنقف هنا في هذا العرض الموجز للمسائل الكبرى التي بحثت في اثناء المؤتمر التوماني ومع ذلك فقد كانت قضايا اخرى ليست باقل اهمّية منها

موضوع البحث فلذلك لا يخلو من الفائدة ان نشير الى اسماء بعض من كانوا من المتحدثين كالآباء جان ابليه (Jean Abelé) ، وكلوبرتانز (Kulbertanz) .. وسلفاجي (Selvaggi) ، و ج دوكوان (G. Ducoin) ، وكاريكو لاكرانج (Garrigou-Lagrange) ، وف غريغوار (F. Grégoire) ، وج دفينانس (J. de Finance) ور جوليفه (R. Jolivet) ، ول ريكار (L. Ricard) ، وش فابرو (C. Fabro) ، وس بروتون (S. Breton) ، وا دونداين (A. Dondeyne) ، والسادة ب فرنوت (P. Vernotte) ، وج شايكس روي (J. Chaix-Ruy) ، وش مورو (C. Moreau) .

٥

عند انتهاء المؤتمر دُعي بعض موفدي الجامعات الى الكلام فابدى هؤلاء رغبتهم على التوالي في رؤية المزيد من التماسك بين الباحثين والمزيد في فهم مختلف المناهج فطالبوا بالاستزادة من التعمّق في دراسة القديس توما استزادة يجدون فيها ثروة كبيرة لم تدوّن حتى الآن ويفادون منها في فهم دراسة الفلسفات العصريّة فهماً أتمّ يهيئ لهم ما يخولهم القاء ضوء على مشكلات العالم المثيرة ومشكلة الانسان والله وقضيتي الوجود والحقيقة .

ولم يقتصر هؤلاء في كلامهم عن لفت انتباه رجال المؤتمر الى ضرورة توسيع علم القديس توما بمقارنة تعليمه بفلسفات الشرق القديمة بفلسفتي الهند والصين فيستفيد كلا مفكري المعسكرين فوائد جمّة تضاعف معلوماتهم ، ولماذا لا تنعقد جلسات المؤتمر التوماني المقبلة في بلدٍ من بلاد تلك الحكمة القديمة .

٥

لقد كان للحبر الاعظم ان يفتتح المؤتمر بخطاب يوجّه فيه خطتي اتجاهه . فلما ذهب المؤتمرون لمقابلة قداسته في قصر كوندولفو تمكّنوا من رؤيته متمتّعاً بكامل صحته وشاهدوه يرتقي عرشه بخفّة وبدون صعوبة ويستمعون اليه موزّعاً عليهم تعليمه الواضح بقوة وجلاء ، فقد كانت ايماءاته تقف عند جميع براهينه القاطعة ويقطعها تقطيعا وكان المستمعون مغتبطين لرؤية ذلك الشيخ الجليل ناعماً بتمام العافية والقوّة وبعد ان انتهى من خطابه اقبل يوجّه كلمة الى الذين اسعدهم الحظ وكانوا على مقربة من عرشه فبدا لنا انه يعرفنا فقد كان يرحب بمجيء كلٍّ منّا ويخصّه بكلمة تنمّ على انه لم يكن غائباً عنه شيء من حياة الامم المختلفة .

فبعد ان رحّب الحبر الاعظم بمستمعيه ذكّرهم فائدة « معرفة تعليم القديس توما معرفة راسخة » بقوله «وذلك اذا كنّا لا نريد ان يجرّنا طيش الفلسفات الدارجة التي لن تكتب لها حياة طويلة والتي لا تدع وراءها الّا البلبلة والشكوك ».

ولم يشأ الحبر الاعظم الوقوف عند معالجة هذا الامر وحده بل رغب في توجيه الافكار الى مسألة اساسية من بنات الساعة الحاضرة تتطلب انتباها خاصاً ... الا وهي علاقات الاختبارات العلمية بالفلسفة .

وبعد ان لفتت هذه المقدمة انتباه المستمعين بحث الخطاب الحقيقي تكوين المادّة اولاً ومذهب الجبرية ومذهب حرّية الانسان ثانياً واخيراً العلاقة القائمة بين المادّة والقوة . فان الفلسفة وان كانت مستقلة عن العلوم عليها ان لا تنسى التقدّم العلمي. وختم الحبر الاعظم خطابه عند هذه النقطة قائلاً: « انكم تفهمون الفائدة الكبرى والضرورة القصوى اللتين تقتضيان الفيلسوف ان يعمّق معارفه في ضروب تقدّم العلوم فاننا لن نستطيع المساهمة في تفسير العلوم باسم الفلسفة ما لم نستوعب نتائج القضايا الرياضية العملية واوضاعها النظرية فان لكل فرع من فروع المعرفة ميزاته الخاصّة به وعليه ان يعمل بالاستقلال عن غيره بيد ان هذا لا يعني انه من الواجب ان تتجاهل لان صرح المعرفة الانسانية العظيم لا يستطيع الانبثاق الا من التفاهم والتآزر المتبادلين لينسجم مع الانوار العلوية والحكمة الالهية ».

BULLETIN
DE PUBLICATIONS ORIENTALISTES EN LANGUE RUSSE

par le Père JEAN MÉCÉRIAN, S.J.

AVANT-PROPOS

Décidément le Gouvernement central de l'Union des Républiques Socialistes Soviétiques continue la diplomatie du «sourire». Non seulement il envoie en deçà du *Rideau de fer*, comme on a coutume de dire, des sportifs, des musiciens, des ballerines, mais encore des savants. Et c'est cet aspect du «sourire» qui nous intéresse.

On remarqua d'abord la participation active des savants russes à des Congrès internationaux de Sciences dites «exactes» (Astronomie, études atomiques...). Maintenant ils sont présents à des Congrès consacrés à des Sciences appelées par eux *sociales* ou mieux encore *humaines*: tels le XXIIIème Congrès Intern. des Orientalistes, tenu à Cambridge (21-28 Août 1954), et, tout récemment, le Xème Congrès Intern. des Sciences historiques, réuni à Rôme (4-11 Septembre 1955) ainsi que deux autres Congrès qui eurent lieu presque simultanément à Istanbul (Turquie): le Xème Congrès Intern. d'Études byzantines (15-21 Sept. 1955) et la Deuxième Conférence générale de l'Association Intern. des Universités (19-23 Sept. 1955). Qui aurait cru que même l'Espagne, sous le régime du général Franco, pût voir arriver pour assister au XXVIIème Congrès Int. de Chimie industrielle, des délégués officiels de l'Union Soviétique munis pour le président du Congrès d'un message signé par le président et par le secrétaire général de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. (Octobre 1955).

Les savants soviétiques se présentent à ces congrès avec leurs communications, imprimées à l'avance à Moscou-Léningrad par les soins de cette Académie, en deux langues: en russe et en une autre langue: anglais, français ou italien, et les distribuent aux congressistes: geste très apprécié par ceux-ci.

Un autre aspect mérite d'être relevé dans l'activité scientifique des Russes: c'est la reprise, après un long couvre-feu qui leur avait imposé le silence, de certaines revues de grande valeur qui voyaient le jour avant la Révolution de l'année 1917. Tel fut le cas du: *Vizantiskiy Vremennik*, qui a repris sa publication, sous forme de volume annuel, en 1947, avec numérotation double I (XXVI). Le chiffre entre parenthèses disparaissait dès le IIIème volume; mais sa présence sur les deux premiers indiquait bien l'intention de ses éditeurs de continuer le périodique interrompu. Tel est aussi le cas d'une autre publication qui réjouira spécialement ceux qui s'intéressent de près aux problèmes culturels et religieux du Proche-Orient: c'est le *Palestinskiy Sbornik* (= « Recueil Palestinien »), portant la numérotation suivante: fascicule 1 (63), 1954, publié par la « Société Palestinienne Russe de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S. », Moscou-Léningrad.

Encore plus récemment les publications périodiques, relatives à l'ethnographie des divers peuples du Caucase, ont repris sous le titre de: « *Kavkazkiy Etnografitcheskiy Sbornik* » (= « Recueil Ethnographique Caucasien »), Moscou, 1955.

Divers organes orientalistes ont subi des changements. Citons, parmi ceux qui continuent à présent, les périodiques dont nous avons connaissance: *Sovietskoyé Vostokovedeniyé* (= « Orientalisme Soviétique »), les « Mémoires scientifiques » et les « Brèves Communications » de l'Institut d'Études Orientales ; *Epigrafika Vostoka* (= « Epigraphie de l'Orient »), sans compter la *Sovietskaya Arkeologuia* et trois revues spécifiquement historiques: *Istoritcheskié Zapiski*, *Vestnik Drevney Istorii* et *Voprossi Istorii* qui contiennent souvent des articles se rapportant à diverses disciplines proche-orientales.

Faut-il ajouter que les ouvrages relatifs à ces disciplines variées foisonnent dans la production colossale des Académies de l'Union Soviétique.

Obligé, pour mon enseignement et mes travaux personnels, de prendre connaissance parmi ces publications de ce qui m'est accessible, j'ai eu l'idée de livrer, à ceux que la matière intéresse, un modeste *Bulletin de Publications Orientalistes en langue russe*. Bien entendu je n'ai en vue que les études qui concernent le Proche-Orient au sens large du mot et, parmi ces études, je réserve au *Bulletin Arménologique* ce qui a trait au peuple arménien. Le Troisième Cahier de ce dernier *Bulletin* verra le jour dans un des prochains volumes des *Mélanges de l'Université Saint Joseph*.

Quant à la méthode, qu'on me permette de dire que je suivrai celle que j'ai adoptée pour ce dernier, à savoir que j'aurai en vue principalement ceux qui ne connaissent pas la langue russe ou qui n'ont pas facilement à leur disposition certaines publications et je ferai connaître assez largement le contenu des travaux que je présente, prenant soin de donner des indications précises de noms, de paginations etc. Je rencontre une difficulté de détail sur ce point, c'est que les savants soviétiques n'indiquent que par des initiales les prénoms des auteurs que nous risquons parfois de confondre, si nous ne les connaissons pas par ailleurs; nous sommes même embarrassés parfois ne sachant devant la terminaison féminine s'il faut nommer Madame ou Mademoiselle.

No. 1

PALESTINSKIY SBORNIK

Le « Recueil Palestinien », fascicule 1 (63), format 26×17, 130 pp., 15 pl. hors-texte, Moscou-Léningrad, 1954. Rédacteur responsable: N. V. Pigoulevskaya, membre-correspondant de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.

Avant de souligner l'importance de cette nouvelle publication et d'en analyser le contenu, je crois opportun de présenter tout d'abord, en traduction française, l'introduction que la Rédaction du périodique a insérée au début.

§ I. — « De la part de la Rédaction »

« Le peuple soviétique est le champion du renforcement des relations culturelles entre tous les peuples. L'étude de l'histoire et de la culture des autres peuples mène à l'affermissement des rapports amicaux entre pays, et sert au mieux à la grande œuvre de la paix.

« L'opinion publique soviétique témoigne un profond (grand) intérêt à la vie et à l'histoire des divers peuples, au nombre desquels sont ceux du Proche-Orient. Cet intérêt a une tradition de longue date. Déjà au XIIème siècle les gens de Russie s'intéressaient vivement aux coutumes et à la vie de l'Asie Antérieure; de cela témoignent un remarquable ouvrage, comme l'est l'*Itinéraire de l'higoumène Daniel*, et la série de travaux de même genre qui lui ont succédé.

« A la science nationale [russe] est dûe une énorme part dans l'étude de l'Orient ancien et médiéval, mais aussi dans celle de l'histoire moderne et contemporaine, dans celle de l'économie, des langues et de la culture de ses peuples. En particulier, un assez grand rôle fut joué dans la question de l'étude du Proche-Orient par la Société Palestinienne Russe, née déjà dans les années quatre-vingt du siècle passé et devenue à la fin du siècle une puissante organisation scientifique. Bien que dans la Russie Tsariste l'activité culturelle et scientifique de cette Société ait été limitée, néanmoins elle

joua un rôle positif. Ainsi la Société, à n'en pas douter, créa certaines conditions favorisant le rapprochement culturel du peuple Russe à ceux du Proche-Orient. A cela contribua l'érection d'hôtelleries, d'hospices, de centres de secours médical en Palestine et dans les pays limitrophes de l'Asie Antérieure; là descendaient les voyageurs russes, au nombre desquels se trouvaient les savants.

« Une autre entreprise de la Société fut l'expansion de l'instruction élémentaire dans les masses de la population locale. Dans les écoles fondées par la Société l'enseignement était donné dans la propre langue de la population, à savoir l'arabe, mais la langue russe était aussi une des matières obligatoires. La langue russe, possédée, révélait les trésors de la culture russe, de la production des grands écrivains, penseurs et savants russes.

« Outre un nombre considérable d'écoles primaires, la Société ouvrit deux écoles normales, l'une d'hommes, l'autre de femmes, afin de préparer pour les écoles primaires un personnel enseignant pris dans la population locale. Les mieux doués d'entre les étudiants qui terminaient l'école normale étaient envoyés en Russie pour recevoir une instruction supérieure et rentraient dans leur patrie pour y être professeur ou médecin. Élevés dans les idées d'avant-garde des couches progressistes de la société russe, ils fournirent une contribution considérable à la vie culturelle du Liban, de la Syrie, de la Palestine; de leurs rangs sortirent les premiers traducteurs en langue arabe de la littérature russe classique, une lignée d'écrivains du Liban contemporain jouissant d'une large renommée.

« Mais l'aspect fondamental et le plus essentiel de l'activité de la Société fut son travail scientifique. A ce travail prirent part les plus grands savants de l'époque qui témoignaient de l'intérêt à l'étude des pays du Proche-Orient. Des recherches de toutes sortes furent entreprises par des orientalistes, des professionnels d'études classiques, des byzantinistes, des slavisants, des spécialistes de l'ancienne littérature russe, des critiques d'art et des archéologues.

« L'activité des membres de la Société dans le domaine des recherches se reflète dans une vaste entreprise d'éditions. Dès la

fondation de la Société, fut publié en fascicules séparés le *Palestinskiy Sbornik* (= Recueil Palestinien); mais à partir de 1891, il devint annuel sous le titre de *Soobstchenia Palestinskavo Obstchestva* (= Communications de la Société Palestinienne). Les « Recueils Palestiniens » constituaient tout particulièrement la collection des recherches scientifiques de la Société. Les « Communications », elles, relataient, en plus, des renseignements de caractère scientifique sur les nouvelles découvertes archéologiques, sur des manuscrits, des matériaux et des sources inédites.

« Dans les « Recueils Palestiniens » on a inséré des documents de littérature ancienne, ayant rapport au Proche-Orient; ils étaient édités avec apparat critique accompagné de traduction. C'est dans cette série que fut publié le travail en quatre volumes du professeur N. A. Mednikov: « La Palestine, de la Conquête arabe aux Croisades », ouvrage étendu et qui jusqu'à nos jours n'a pas perdu sa valeur. Il reste encore aujourd'hui un ouvrage important dans le domaine de l'historiographie arabe. On n'oublia pas non plus les documents biographiques; la publication de leurs traductions eut une grande portée pour l'histoire, la philologie, l'histoire de la culture.

« Il n'est pas permis de ne pas souligner la participation de la Société à l'édition en huit volumes, exécutée par l'Académie des Sciences, des matériaux biographiques de Porphyre Ouspensky, qui séjourna longtemps à Jérusalem. Pour la période des années 40 à 80 du XIXème siècle, les renseignements sur le Proche-Orient, conservés dans ses travaux, sont très précieux.

« Outre son activité consacrée aux recherches scientifiques et aux publications, la Société jouissait de toutes les possibilités requises pour l'acquisition de documents relatifs à la culture matérielle et à la littérature. Dans les locaux appartenant à la Société on conservait les documents archéologiques, les inscriptions, les monnaies, les imprimés, les manuscrits: tous objets de l'investigation des savants devenus membres de la Société. Celle-ci organisa plus d'une expédition archéologique scientifique. Tel fut le voyage

archéologique en Syrie et en Palestine de l'Académicien N. P. Kondakov, qui fut riche en résultats. Pour rechercher des manuscrits grecs et orientaux, la Société envoya au Sinaï un groupe de savants. Le succès de cette expédition fut pareillement considérable.

« Après la Grande Révolution Socialiste d'Octobre (1917), la Société russe palestinienne reçut une possibilité étendue pour servir au noble but de contribuer au renforcement des liens amicaux avec les peuples du Proche-Orient. Le travail scientifique des membres de la Société se poursuit à présent sur de nouveaux fondements et principes, établis à la base de la vie et de l'activité des savants de l'Union Soviétique. Les érudits soviétiques, qui travaillent dans le domaine des langues, de l'ethnographie, de l'histoire et de la culture des pays du Proche-Orient, mènent leurs recherches suivant de nouveaux principes méthodologiques et s'efforcent de répandre largement les hautes idées humanitaires de la science progressive soviétique. La publication des résultats de l'étude scientifique du Proche-Orient est la première tâche des « Recueils Palestiniens ». Les recherches des membres de la Société palestinienne sont, comme dans le passé, consacrées également aux périodes anciennes et médiévales de l'histoire du Proche-Orient et aux choses de notre temps. L'étude des langues vivantes proche-orientales, de l'histoire moderne et contemporaine, de l'économie, de la littérature actuelle et de l'art des peuples du Proche-Orient entre dans son objectif. L'activité éditrice de la Société, qui reprend avec la parution du présent recueil, contribuera à la réalisation de ces buts.

« Le présent recueil contient des articles se rapportant à l'histoire et à la philologie des pays du Proche-Orient. Le premier article, signé par V. V. Strouvé, traite une question prise dans l'histoire du Proche-Orient et débattue chez les historiens, à savoir la révolte qui eut lieu en Égypte en la première année du règne de Darius Ier. Le second article, dû à L. A. Lipine, concerne les plus anciennes Lois de la Mésopotamie découvertes naguère. N. V. Pigoulevskaya édite un manuscrit trilingue, ayant un millénaire d'ancienneté, conservé à la Bibliothèque d'État de l'U.R.S.S. au nom de V. I. Lénine. Le Recueil contient aussi des articles sur l'éminent orien-

taliste soviétique et ramarquable homme d'action que fut le défunt académicien I. I. Kratchkowsky».

§ II. — Remarques sur la précédente introduction

Malgré sa longueur, nous avons reproduit intégralement cette introduction, parce que c'est une page instructive de l'histoire de l'orientalisme anté-soviétique et le nom de grands savants russes reste attaché au titre du « Recueil ». Aussi pardonnera-t-on aux rédacteurs certaines redondances de style ainsi que leurs slogans. Mais je n'en dirai pas autant des prétéritions volontaires que j'y ai remarquées; c'est pourtant une publication de l'Académie des Sciences de l'U.R.S.S.

Notons d'abord que le titre complet de la revue, soit comme «Recueil», soit comme « Communications », a toujours contenu le mot *Pravoslavniy*, à savoir « Orthodoxe », dont nos récents rédacteurs ne soufflent mot. Ce caractère confessionnel du périodique resta toujours accentué au cours de son existence, de 1881 à 1914. Le contenu du premier fascicule, consacré tout entier à «l'Orthodoxie en Terre Sainte», par son ton, ses annexes sur les communautés et les œuvres catholiques et protestantes, ne fut-il pas le programme de la revue ainsi que de la Société, lorsque celle-ci fut fondée? Ce qui n'a pas empêché les savants membres de la Société de faire, dans leurs recherches, œuvre sereinement scientifique.

Je note en second lieu que les deux premiers fascicules étaient, semble-t-il, une entreprise personnelle, car ils ne portent comme nom d'éditeur que celui de V. N. Khitrovo. C'est à partir du troisième fascicule seulement (1883), que l'édition est attribuée, toujours à Saint-Pétersbourg, à la « Société Orthodoxe Palestinienne », auquel titre s'ajoutera un peu plus tard le mot « Impériale ».

Menues rectifications qui renseigneront ceux qui n'auraient pas à leur portée la collection de l'ancien périodique.

§ III. — Un soulèvement en Égypte

Le premier article de la revue (pp. 7-13), sous la signature de l'Académicien V. V. Strouvé, examine « la révolte en Égypte en la première année du règne de Darius Ier ».

C'est par une phrase sensationnelle que l'auteur commence son étude : « L'histoire du peuple égyptien, qui lutte si héroïquement contre l'impérialisme oppresseur anglo-américain, mérite, dans tous ses détails, une étude des plus approfondies. — Un de ces détails encore insuffisamment étudiés dans l'histoire multiséculaire de l'Égypte est la question des proportions de l'agitation qui eut lieu en la première année du gouvernement du roi Darius I». Nous ne savions pas qu'on dût faire remonter si haut l'oppression exercée par l'impérialisme anglo-américain. Le reste de l'article est plus sérieux et mérite notre attention. Pour mieux saisir la pensée de M. Strouvé, revenons en arrière.

En 1936, dans son beau livre: *La première domination perse en Egypte, Recueil d'inscriptions hiéroglyphiques,* (Bibliothèque d'étude de l'Institut français d'Archéologie orientale du Caire, T. XI), M. G. Posener avait condensé en une synthèse très solide (pp. 184-191) les résultats historiques qu'autorisait son examen de divers documents hiéroglyphiques sur la situation de l'Égypte au temps du règne de Cambyse et de Darius I. Qu'il me suffise de rapporter brièvement ces passages de son *Introduction* (pp. XI-XIII).

Après une préparation minutieuse Cambyse déclenche son offensive au printemps 525 et conquiert l'Égypte. «Tout en organisant le pays conquis, Cambyse prépare de nouvelles expéditions vers le Sud et vers l'Ouest. La Libye et Cyrène se soumettent; les Phéniciens refusent d'appuyer l'offensive projetée contre Carthage, rendant cette opération irréalisable. Restent les oasis et la Nubie, dont la conquête constitue le complément indispensable à la soumission de l'Égypte. Deux armées partent de Thèbes; la principale, dirigée vers le Sud, est commandée par le roi lui-même. Les Éthiopiens voisins de l'Égypte sont assujettis, ainsi que l'oasis de Khargeh.

« Rentrant en Égypte Cambyse, pris de folie, aurait commis des atrocités, persécuté son entourage perse et le sacerdoce égyptien, bafoué la religion du pays. On verra que les textes de ce recueil ne semblent pas confirmer ces renseignements.

« En quittant l'Égypte, le roi laisse la nouvelle province entre les mains du satrape Aryandès. Cambyse meurt en Syrie (522), en route pour la Perse soulevée par le mage Goumata qui se fait passer pour le frère du roi.

« Darius I tue l'usurpateur et réprime rapidement (521-520) l'insurrection des provinces qui s'étaient séparées de l'empire. L'Égypte reste soumise aux envahisseurs et les difficultés que le nouveau roi y rencontre viennent, non pas des indigènes, mais du gouverneur perse. Aryandès, étend son autorité en soumettant Barca; ses velléités d'indépendance deviennent inquiétantes. Les inscriptions perses mentionnent l'Égypte au nombre des provinces révoltées et disent explicitement que Darius conquiert ce pays. Aryandès est exécuté ».

Les documents classiques et hiéroglyphiques semblent être d'accord pour reconnaître le rôle organisateur et bienfaisant de Darius en Égypte. Vers la fin de son règne en 486 les Égyptiens du Delta profitèrent de la lourde défaite subie par Darius à Marathon (490) pour se révolter. Le roi décida de punir en même temps les Grecs et les Égyptiens; mais il mourut avant d'avoir pu mettre son projet à exécution. Tout le monde est d'accord là-dessus. Le point en litige porte sur les premières années de Darius, lors des embarras causés par le mage Gaumata et des révoltes qui les accompagnèrent dans différents pays. Les Égyptiens eux-mêmes prirent-ils part aux agissements autonomistes du gouverneur Aryandès?

Deux savants américains: Roland G. Kent, *Darius' Behistun Inscription* et George G. Cameron, *Darius, Egypt and the «Lands beyond the Sea»*, dans *Journal of Near Eastern Studies*, T. II, 1943, pp. 105 et suiv.; pp. 307 et suiv., ont affirmé qu'il y eut alors une révolte égyptienne importante, étendue, sur laquelle les inscriptions de Darius garderaient un silence diplomatique.

L'auteur de l'article dont nous parlons à présent s'élève contre cette affirmation, explique le sens des expressions de Darius, dont *tous les exploits ne sont pas inscrits sur la table de Béhistun* (voir p. ex. l'inscription LVII chez J. Ménant, *Les Achéménides et les inscriptions de la Perse*, Paris, 1872, p. 120) et conclut: « Sur la base des données précédentes il convient de reconnaître que l'affirmation de quelques chercheurs américains sur les proportions considérables de la révolte en Égypte en la première année de Darius I ne correspond pas à la réalité » (p. 13).

Je crois opportun de rapporter l'avis de deux spécialistes en la matière: Etienne Drioton et Jacques Vandier, qui ont écrit après l'article en question des savants américains: « La révolte de Libye ne nous est connue que par les auteurs grecs. Il n'est pas impossible, on l'a vu, que la révolte de Libye ait été accompagnée d'une révolte en Égypte. Cameron (*J.N.E.S.*, II (1943), p. 310) suppose, en effet, que les Égyptiens se révoltèrent, en 522, contre Aryandès. L'hypothèse est confirmée par Polyen (VII, 11, 7). Cameron suppose, enfin, qu'Oudjahorresné ne fut pas mandé, en Perse, par le roi, mais qu'il dut quitter l'Égypte, à la suite de cette révolte, qui menaçait, non seulement Aryandès, mais aussi tous les fonctionnaires égyptiens qui avaient collaboré avec le vainqueur. Oudjahorresné ne revint en Égypte, « sur l'ordre du roi », que lorsque le danger eut été écarté et que le calme eut été rétabli». (Dans: *Les peuples de l'Orient méditerranéen*, II: L'*Egypte* (Collection *Clio*), 3ème éd. refondue et augmentée, Paris, 1952, p. 619). Cette note des deux spécialistes nommés plus haut ne s'accorde pas pleinement avec leur exposé à la p. 601 du même ouvrage, qui reproduit probablement le texte de l'édition précédente.

Concluons en disant que l'article de M. Strouvé, dont il faut lire aussi une étude antérieure: « Nouvelles données de l'histoire d'Arménie confirmées par l'inscription de Béhistun » (dans: « *Bulletin de l'Académie des Sciences de la R.S.S. d'Arménie*», 1946, nº 8, p. 31 et suiv.), a remis sur le tapis le problème de la révolte en question, qui mérite un nouvel examen.

§ IV. — Les plus anciennes lois mésopotamiennes

Il s'agit des lois contenues sur les tablettes découvertes par l'archéologue irakien M. A. Taha Békir à Tell Harmal au Sud de Baghdad et signalées par lui dans *Sumer*, a Journal of Archeology in Iraq, Baghdad, IV, 1948, pp. 52 et suiv. Albright Goetze et d'autres savants s'en sont occupés et le R. P. Pohl, professeur à l'Institut Biblique Pontifical de Rome, en a donné une nouvelle édition complète et améliorée.

Le savant russe L. A. Lipine en fournit à son tour dans le « Recueil » que nous analysons (pp. 14-58) une étude approfondie et comparative, suivie d'une traduction russe. Il dit p. 15 en note qu'à son grand regret le travail du P. Pohl n'a pu lui être accessible. Et, à mon tour, je me contente de ces quelques lignes en un domaine qui est hors de ma compétence.

§ V. — Un manuscrit trilingue du IXème s.

Madame N. Pigoulevskaya publie (pp. 59-90) une très intéressante étude sur « Un manuscrit grec-syriaque-arabe du IXème siècle ».

Ce manuscrit, composé de 4 feuillets en parchemin, se trouve à présent, sous le No. 432, à la « Bibliothèque de Toute l'Union Soviétique, au nom de V. I. Lénine » (à Léningrad). Il a été détaché du ms. grec — dont il devait constituer les feuilles de garde — conservé dans la même Bibliothèque sous le No. 432 et contenant des discours de S. Grégoire le Théologien. C'est Abraham Noroff, ministre de l'Instruction Publique de 1854 à 1858, qui l'avait acquis au couvent de Mar-Saba en Palestine avec 8 autres mss. grecs et 15 mss. slavons, lors d'un voyage entrepris en 1835 dans tout le Proche-Orient.

Les feuillets mesurent 29 cm. sur 23 et sont légèrement abîmés sur les bords, sans nuire au texte. Celui-ci, écrit sur trois colonnes, contient en trois langues: grec, syriaque et arabe, les Psaumes suivants: 70, 7-16; 73, 4-14; 77, 28-38; 79, 9-18. L'auteur reproduit

en photographie et en écritures modernes sur trois colonnes parallèles le contenu des huit pages du manuscrit. Une neuvième planche dresse le tableau des trois alphabets tels qu'ils ressortent des textes conservés.

Après une double étude très poussée sur les particularités paléographiques et sur la langue du triple texte de notre manuscrit, l'auteur en attribue la transcription à la seconde moitié du IXème siècle. Si on prend aussi en considération le lieu d'origine des fragments: le couvent palestinien si important de Saint-Sabbas, on voit quel intérêt ils présentent et on ne peut s'empêcher de regretter que nous ne possédions pas intégralement le psautier trilingue primitif.

L'auteur conclut son étude par un paragraphe de deux pages consacré à « l'importance du (ms.) polyglotte ». J'en traduis de longs passages.

« ... Les trois colonnes du manuscrit fournissent un excellent matériel pour des recherches paléographiques. Le caractère distinctif des trois écritures entières: élégante, la grecque; belle, la syriaque; nette, l'arabe, ne laisse pas de doute que, parmi les copistes de la laure de Sabbas, d'où provient le polyglotte, il se trouvait des gens qui possédaient à la perfection non seulement la calligraphie grecque, mais encore la syriaque et l'arabe. Si on compare les trois mains, c'est l'onciale grecque qui se présente la plus archaïque, la plus monumentale. L'arabe est la plus courante, portant dans la plupart des mots des tirets d'allongement. La syriaque, elle, occupe une situation intermédiaire, soit au point de vue paléographique, soit au point de vue matériel (sur le parchemin). Ce type d'écriture (qui a gardé des accointances avec l'estranghelo), reliant une partie des lettres et séparant les mots d'une manière distincte, a depuis longtemps perdu les caractéristiques du Code d'écriture. L'absence d'accents vocaliques dans le syriaque pour un manuscrit du IXème siècle dénote son origine melkite.

«Les particularités paléographiques du ms. polyglotte correspondent en plein aux traditions des ateliers palestiniens, comme cela se voit sur les manuscrits grecs. Quant à son attache directe

avec l'atelier de la laure de Sabbas, des manuscrits arabes en sont garants.

«Tout comme le texte grec du ms. polyglotte est conforme à la version alexandrine des Septante reçue dans la laure, la colonne syriaque se révèle beaucoup plus proche du texte syro-hexaplaire, auquel d'ailleurs est si apparentée la traduction arabe du livre de Job provenant justement de cette même laure. La colonne arabe, s'efforçant précisément de suivre le grec, se trouve aussi sous l'influence manifeste du texte syro-hexaplaire par rapport au vocabulaire et aux tournures particulières du discours ».

Après avoir rappelé l'utilisation du Psautier dans divers pays comme livre de lecture pour les débutants, l'auteur ajoute qu'il pouvait aussi servir pour l'étude de langues étrangères et continue: «Dans la laure de Sabbas étaient assemblés des gens appartenant à diverses nations et parlant des langues diverses. Elle était le centre non seulement de la culture grecque, mais encore de la culture arabe chrétienne et sa bibliothèque contenait des manuscrits syriaques, puisque l'influence de la langue syriaque en Palestine et en Syrie était inévitable. Le Psautier qui était le livre familier pour l'étude de la lecture a pu être aussi utilisé pour celle de langues étrangères». L'auteur voit même dans la place occupée par le texte syriaque entre les deux autres colonnes (grecque et arabe) un témoignage du rôle d'intermédiaire joué par les Syriens entre Grecs et Arabes. Ce sont les Syriens ou plutôt les Syriacisants qui transmirent aux Arabes les ouvrages grecs de philosophie, de mathématiques, d'astronomie, d'alchimie, aussi bien que ceux d'art, de médecine et la Bible.

Telles sont donc les lumières nouvelles que projette le manuscrit polyglotte millénaire sur l'activité scientifique et pédagogique de la laure de Saint Sabbas.

Dans cette étude si intéressante et si suggestive, je me demande si l'auteur,— spécialiste, il faut le reconnaître, dans le domaine syriaque—, n'a pas quelque peu exagéré les particularités paléographiques de la colonne syriaque, qui est en écriture *estranghelo*, à peine

entrée dans la voie de l'évolution vers le *serto*. On pourrait peut-être faire aussi quelque réserve touchant l'examen paléographique du texte arabe. Mais les conclusions de l'auteur gagnent en valeur par l'examen comparatif si approfondi des textes eux-mêmes et par la concordance des données paléographiques avec les données littéraires.

§ VI. — A LA MÉMOIRE D'IGNACE KRATCHKOVSKY

Le reste de la livraison (pp. 91-129) est consacré à la mémoire de l'éminent et très sympathique orientaliste russe, plus spécialement arabisant, le défunt académicien Ignace Joulianovitch Kratchkovsky, né à Vilno le 16 Mars 1883 et mort à Léningrad le 24 Janvier 1951.

MM. V. I. Belyaev et I. N. Vinnikov retracent (pp. 91-105) un tableau de la carrière scientifique du défunt, très instructif au point de vue orientaliste.

Madame V. A. Kratchkovskaya, elle-même orientaliste et spécialiste en épigraphie arabe, évoque (pp. 106-124), grâce au diaire laissé par le défunt, le séjour de celui-ci au Liban et en Palestine de 1908 à 1910, ses études à la Faculté Orientale de l'Université Saint Joseph et ses nombreux déplacements. Notice intéressante, vivante, accompagnée de portraits et de paysages, qui mérite d'être traduite intégralement.

Enfin M. I. N. Vinnikov clôture le 1er (63ème) fascicule du « Recueil Palestinien » par une liste des Publications et Communications du même savant russe, soit posthumes, soit antérieures à sa mort, de 1946 à 1954, et qui n'avaient pas trouvé place dans la plaquette à lui dédiée en 1949 par l'Académie des Sciences (189 pp., Moscou-Léningrad).

تعريف عن الكتب

علم اللاهوت

Anne-Marie Couvreur : *Le rayonnement social de notre foi* — Édit. Spes, 1954, Paris 222 pp.

هو كتاب تفكير مسيحي مفيد حول المعضلة التي تشغل الآن بال المسيحي وغير المسيحي ، غير انه كتاب ابتدائي وللمبتدئين فقط . ولقد درس المؤلف فيه ما قدّمته الفضائل اللاهوتية الثلاث وفضائل الحياة الطقسية والقداس لدراسة المعضلة الاجتماعية ، ولقد كنا نفضّل دراسة اعمق لهذه الحقائق الدينية الكبرى لكي يأتي تطبيقها على المعضلة الاجتماعية اشدّ موائمة للظروف وللتدليل تدليلاً اوسع على موضوعية هذه الامور التي قدمها المؤلف ، اما الكتاب فعلى ما هو عليه يسدينا نفعاً جزيلاً . ا.ع.خ.

A. Michel : *Les mystères de l'au-delà.* — Édit. Téqui, 1953. — 156 pp.

ليس هذا السِفْر مجرّد اعادة طبع كتاب (Fins dernières) الصادر سنة ١٩٢٧ والذي اعيد نشره سنة ١٩٣٢ ، بل هو بالاحرى تأليف مُدمَج من عدد من الدروس الشاملة او مقالات المجلات اعرب فيها المؤلف عن فكرته بصدد اسرار عالم ما بعد الموت : وهي فكرة تجهد جهدها لتعكس تعليم الكنيسة الصحيح في حلبة الآراء لتتمسك بتعليم افضل اللاهوتيين وعلى وجه اخص بتعليم القديس توما .

وتجد العقول المتعطشة الى المعرفة والراغبة في تعميق معارفها الدينية حول الحياة في العالم الثاني غذاء مهماً وسليماً في هذا السِفْر كما تجد في اللمحات الجديدة حول بعض القضايا الحديثة الصدور عناصر احتكام متزن صحيح المرتقى.

والمؤلف اذ جاب المراحل واشار الى اتجاهات الحياة الثانية الممكنة حقق بذلك تحقيقاً كاملاً برنامج سلسلة المجموعة (Présence du Catholicisme) فغدت حلبة الأيمان مكشوفة برمّتها وحلبة العلم اللاهوتي صريحة الدقة ا.ع.خ.

Félix ASENSIO, S.J. : *Yahweh y Su Pueblo, contenido teologico en la historia biblica de la eleccion*, Romae, apud aedes Universitatis Gregorianae, 1953, 252 pp. — in Analecta Grgoriana, vol. LVIII, series Facultatis theologicae, sectio A (n. 8).

ان مجموعة (analecta gregoriana) لا تحتاج الى تعريف لان الموضوعات التي تعاني درسها مفرغة في قالب الجدّ ومطبوعة بالطابع العلمي . اما مصنّف الاب ازنسيو فنخرة لها ، اما موضوعه فدراسة عن حضور الله الدائم في حياة الشعب الاسرائيلي وتاريخه ولم يأتِ بشيء بدون ان اقام عليه البراهين والادلة العديدة مستنداً في ذلك الى فكرة الكنيسة الراسخة من جيل الى جيل ، وينقسم هذا المصنف الى فصول ستة تردّد الاقوال ذاتها وانما بتوالب شتى مع التوسع التقدمي الفكري لتردد ان الله قد رافق شعب اسرائيل في تطوره .

ويودّي ان اشير هنا الى الاهمية التي تتخذها دراسة المفردات اللغوية لتدلل تدليلًا صحيحاً على تطوّر الفكر . ولا مندوحة لنا عن الاشارة الى تضلّع المؤلف من كل الكتاب المقدس بالتفصيل مما يجعل لتحليله قوة اعظم ووزناً ارجح ، ولقد كنا نودّ ان يكون المؤلف قد جعل في نهاية الفصول او في اولها موجزاً مختصراً لما يشتمل عليه تحليله ، اما توسّعه فواضح جدّ الوضوح مما يعوّض عن هذا النقص ، وعلى الجملة انه مؤلف لا يستغنى عن مطالعته . ا . ع . خ .

Joseph PIEPER et Henri RASKOP : *Je crois en Dieu*. — Édit. Desclée de Brouwer. — Paris, 1953. Texte français d'Armel Guerne, 165 pp.

قلّما شعر العلماني شعوراً قوياً كاليوم بافتقاره الى تعميق معرفته بايمانه .

وفي الواقع ان هذا التعليم المسيحي وهذا البيان للمسيحية الموضوع للبالغين سن الرشد هو اوجز تدريب لدرس اللاهوت .

وانه لمن الواجب ان نتمنى لهذا الكتاب رواجاً كبيراً ، اذ يليق به ان يكون الى جانب كتاب القداس في بيت كل مسيحي لانــه لا يستغني عنه المجاهد في مسيحيته وبواسطة الكاهن اذا ما قرأه ان يستفيد منــه في التعليم الذي من واجبه ان يعلمه .

وهذا الكتاب الموضوع حول قانون الرسل يتناول ايضاً دراسة الكتب المقدسة وتاريخ الكنيسة ، وسيقدّر القراء لارمل غرن ترجمته الجميلة. د . د . ب

M.-J. SCHEEBEN : *La Mère virginale du Sauveur.* — Desclée de Brouwer. Paris, 1953, 217 pp. — Traduit de l'allemand par A. KERKVOORDE, O.S.B.

اذا ما دار حديث عن شيبن (Scheeben) فاننا نلفظ اسم ذلك اللاهوتي الذي خلف بعده في القرن التاسع عشر عملاً جبارًا ومصنفًا باهرًا مشبع المادة والعمق من وجهات نظره التي كان فيها مبتكرًا واتحف به الفكرة اللاهوتية.

ولقد استمد هذا المؤلف من بحر علم اللاهوتي الكبير الذي عُني بدراسة المسيح والفدا. مما يوضح المقام الذي احتفظ به شيبن في لاهوته للعذراء مريم عروسة المسيح وام البشر .

وانه من الصعب تلخيص صفحاته لما فيها من افكار متراصة تجعلها تأبى التلخيص بيد انه من الواجب مطالعتها والتأمل بها نظرًا لما فيها من النفع والفائدة .

وعلينا ان نشكر المترجم الذي ذلّل صعوبات اللغة الالمانية وافرغها في قالب لغة افرنسي لم نرَه في ترجمة بيليت (Belet) . ا.ع.خ.

Chan. Aug. GROEGAERT : *Commentaire logique du Catéchisme de Belgique — Canada — France — Suisse.* — Édit. Dessain, 1953. — Malines, Tome I : *Les vérités de la Foi,* 882 pp. — Tome II : *La vie chrétienne, les commandements,* 1954, 905 pp.

لا يفتقر الاب كروجرت الى التعرف ببيئة العلماء لانه فرض بمؤلفاته الكثيرة الرصينة على الجمهرة المثقفة ان تلفت اليه انظارها . ويمتاز الكتابان اللذان امامنا الآن بخصائصهما العلمية ونصفتهما العقلية وبالمعرفة المتعمّقة بالدين وهو حياة متدفقة. ولهذا السبب حرص المؤلف من المقدمة على القول انه لم يشأ ان يجعل فاصلاً بين التعليم المسيحي كحقائق نظرية والتعليم المسيحي في الطقوس الكنائسية ، واذ كان المؤلف مقتنعاً الاقتناع اليقين باهمية الطقسيات الكبرى في الحياة المسيحية رغب بان يشرح حقائق التعليم المسيحي بردّها الى مكانتها بين قرائنها سواء أكانت طقسية ام من الكتب المقدسة مما جعل لكتابه التعليم المسيحي قيمة ومغزى روحيين ودقة دينية خلت منها كتب التعليم المسيحي الرائجة في المدارس .

ومن احدى ميزات المؤلف التي ليست باقل ما هناك من الميزات هي في ايجاده

نصوص تعليم الكنيسة لتربطها بقوة بحقائق التعليم المسيحي ربطاً وثيقاً مما يقتضيه الماماً واسعاً حقيقياً بمصادر الايمان خوله وضعها في متناول قارئه وتحت تصرفه ، حتى غدا المطلع على كتابه يرى فيها معيناً لا ينضب لا من المعارف، وانما من الحقائق التي تعزز اليوم الحياة المسيحية في رجال اليوم .

ونحن نشكر المؤلف على ثبت الكتب الذي اعطاه في آخر مؤلفه .

ا . ع . خ .

Dom Georges LEFEBURE, *moine de Ligugé* : *Prière pure et pureté de cœur*. --- Édit. Desclée de Brouwer, 1953, Paris, 154 pp.

يزخر هذا الكتيب بالتعاليم على الصلاة ، والنصوص التي جمعها المؤلف عن القديس غريغوريوس الكبير والقديس جان دلاكروا هي على غاية الاحكام في تدرّجها صعداً الجلي اما شروحه الخاصة التي تسبق مختلف فصوله واما دراساته الاشد تطويلاً فهي تعليم سديد خالي الشبهات ، فلقد حاول ان يبيّن الصلات والاختلافات بين المؤلفين اللذين استقى نصوصه منهما ، وحاول ان يبيّن بجاصة استمرار تعليم وان اختلف احياناً في ظواهره .

واننا لنرى في غير مواضع مدى ما كانه الانجيل معيناً لا ينضب لهؤلاء المؤلفين الكبيرين الروحيين ومدى ما كانت الكتب المقدسة غذاء مهماً قد استمدوا منها خير ما في نفوسهم .

ولقد كنا نفضّل ان يكون ثمة فارق بالطباعة بين اقوال المؤلف واقوال القديسين غريغوريوس الكبير وجان دلاكروا . ا.ع.خ.

La Bible Apocryphe, en marge de l'Ancien Testament. Textes choisis et traduits par J. BONSIRVEN — Librairie Arthème Fayard, Paris, 1953 — 336 pp.

لقد كان الاب بونسرفن اولى الناس باصدار هذه المجموعة من النصوص المزوّرة وكان بمقدوره بصفة كونه ابن بجدة التعاليم المنبثق من التقليد اليهودي ومن مجادلات علمائهم وبصفة كونه ابن بجدة كل ما يتصل باسرائيل ان يطرف الجمهور المثقف بكل سهولة وبكفاءة كبرى بهذه النصوص التي غدت ضرورتها تزداد يوماً عن يوم لاتمام معلوماتهم .

سير القديسين

Pie X. — *Textes et légendes par Nello* VIAN. — Cent cinquante photos par Léonard Von Matt. — Desclée de Brouwer. — s. d.

ليست المرة الاولى التي يصدر فيها الناشرون ديكله وبروويه تحفة من التحف الفنية ، فهذه المجموعة التي بين ايدينا الرسوم والصور بالغة حدّ الاعجاب بما فيها من ذوق ومهارة وبساطة فاننا نتبع من خلال ملحوظات نللو ڤيان القصيرة خطوة فخطوة حياة القديس بيوس العاشر اما صوره فتلج بنا تلك البلدان ذات الوجوه المتباينة كل التباين والتي مرّ بها البابا القديس واستطاع ان يوحدها في بساطة حياة مفعمة وطافحة بالاعمال المجيدة ، ولقد جلّ شأن النصوص والصور بذوق واضعيها وبما لديهم من صفاء وكبير اتساع الفكرة الفنية التي تجتذب القارئ وتستفزه . ا. ع. خ

Xavier LÉON-DUFOUR, S.J. : *Saint-François Xavier.* — La Colombe. Éditions du Vieux Colombier, 5, rue Rousselet. Paris.

انها لحياة جديدة للقديس فرانسوا كزافيه تعقب حياة الاب برو وبلسور وكثيرين غيرهما . اجل انها لحياة جديدة بالحقيقة لانها حياة الباطن .

ومن مطلع مقدمته نبّهنا المؤلف الى ان « هذا المصنف ليس تاريخ سيرة حياة بمعنى هذه الكلمة المتاد » فلقد فهم المؤلف ما في هذه « السير » من تقلّبات وتفاصيل : فاللائحة التي جعلها في اول مصنّفه والفهرست التي ختمه به تشهدان على انه قد وضع نفسه امام الملحمة الغريبة التي تتبع جميع تقلباتها المؤثرة ، والمصاعب المادية التي لا تصدّق كل عديد مظاهر رسالة ينتقد بعضهم فقدان مواصلتها كما يعنّ بخاطرهم على حين ان غيرهم يأخذه العجب من بعد مرمى نظر مأتاها .

والذي يُعنى به الاب ل. د. فهو ملحمة مقارنةٌ لها وغير منفصمة عن الاولى ، ملحمة حياة فرانسوا الداخلية او على الاصح عمل الثالوث الاقدس فيه وبواسطته في الانفس كما اوضح ذلك في خاتمة سديدة النهج . ولكي يدون هذا التاريخ فبعد ان جمع معلومات واسعة على مهمة القديس غاص في درس مراسلاته .

ويخيّل الينا ان الكتاب بكامله يقوم على هذه المراسلات التي اعاد النظر فيها بدقة ونظمها . وهنا فهم المؤلف الاستعدادات الضرورية لتدريب الرسول ومن ثم اتبع يوماً فيوماً في غضون سنوات رسالته العشر دعة الرسول الذي يريد ان يكون لله وحده ولعمله فكان عليه لذلك ان يصارع ويجبه لا الارياح والامواج والمناهضات من جميع الاشكال فقط بل ان يجبه نفسه قبل كل امر فيضعها برمتها بين يدي ربه . وثمة ثلاثة اقسام عنوانها : التنبه للثقة ، الثقة في التجربة ، عمق الثقة ، تحملنا على ان نتّبع ارتقاء نفسه الروحي الغريب ، تلك النفس التي بدت لنا من بدء سيرها الروحي انها قد وهبت ذاتها تحت قيادة ابيها اغناطيوس الذي تشربت مثله الاعلى ووجهات نظره اكثر من اي كان غيرها وتشبثت بمثل معلمها بمكابدة المناهضات وبالعزلة وبتسليم تام وباخفاق تام فاعدّت لليابان والصين اياماً زاهرة .

وهنا هنا تقوم حياة كزافيه الروحية « ورسالته الخاصة به » التي دُفعت الينا ، ويقول لنا المؤلف ان الله وحده هو الذي يعمل بالرسول . « طاعة ودعة ! دعة وطاعة ! » ولكي نسمع هذا الصراخ صراخ الاستغاثة يجب ان نعرف قلب من يفوه بها ، او بالحري لا بدّ من الترفع فوق المجادلات بين بنيس ومولينا ... وحينئذ نلج عالم التسليم لله عالم كزافيه مرددين : ان كل خير يصنعه الله ، اما الانسان فلا يصدر عنه الا الخطيئة . وهو لا يفكر بانتقاص قيمة العمل الانساني ولكنه كان يبدي تشوّقاً شديداً لتمجيد الله ، اما خوف الرسول اذا ما اراد احراز سلطة لشخصه فيو ان يجعل نفسه موضع الله واذا ما حاول الاحتفاظ بها عن طريق احترام غيره له فهو ان يؤسس على نفسه (وهي كالرمل) فان ميله يسير به الى اقوياء العالم لا إلى الفقراء ، فهذا ما كان يخشاه فرانسوا لانه يريد ان يثبت الرسول على اساس لا يتزعزع ! فالله وحده ربنا والله وحده بيده الامر والله وحده العامل والله وحده يكلل هباته » .

وصفوة القول انه موضوع التسليم كل التسليم ومن احدث الجديد كما يستشف من الكتاب بطوله لينطلق واضحاً في الفصل الاخير ويظهر لنا الحرب التي يشنها الخصم بدون هوادة على ملكوت الله ، وقد يكون كزافيه كابد اكثر من غيره كره راس الابالسة الذي يدافع عن ملكه ضد رسول النور .

فلتهبنا هذه الحياة الجديدة حياة قديسين اخرى على الشاكلة نفسها فان للعمل خطره : فمن يُردْ ان يجعل نفسه قديسا بحسب فكرته فلن يوفّق ، فالمعلمون الحقيقيون هم الذين يعرفون وحدهم كيف ينبغي لهم ان يلجوا تماماً نفس بطلهم ، وبدون ريب لا بدّ لنا ان نتحلى بقليل من هذه الدعة التي طالما نادى بها كزافيه الذي ينسى نفسه ويجعلها منسية ، فلنشكر الاب دوفور على ممارسته لها خير الممارسة .

ف . ل

Sœur Geneviève GALLOIS, O.S.B. : *La vie du petit Saint Placide.* — Préface de Marcelle AUCLAIR. Un vol. 11×17 cm. — 228 pp. et 104 dessins. Édit. Desclée de Brouwer 1954.

كان في احد ديور الراهبات البندكتينيات راهبة اسمها الاخت بلاسيد . سألت يوماً الام جنفياف المشهورة بمهارتها بالرسم وقالت : يا اختي بحق القديس بلاسيد ، أتريدين ان ترسمي لي صورة .

لم تصنع الام جنفياف صورة واحدة بل صنعت مئة واربع صور كذلك اتلدت حياة القديس بلاسيد الصغير .

ان حياة القديس بلاسيد الصغير هو مصنف ممتاز من الخطب بالصور وهو على صغره غنيّ بالتعاليم على شاكلة زجاج شبابيك الكاتدرائيات اما نحن رجال اليوم فاننا اجوع من ذئب الى التصاوير من الجريدة الى السينما والى التلفيزيون اذ اننا اقل دنواً من الحياة الروحية من آبائنا اولئك الاميون في القرنين الثاني عشر والثالث عشر الذين كانوا يرون رموز النقوش وزجاج الكنائس صافية . وقد ارفقت الام جنفياف رسومها باساطير قصيرة لذيذة جوهرية .

وهتف بي الاب الدومينيكي الذي اريته مخطوطها باعلى صوته : يا له من كنز لمرضاني !

واذ اننا جميعاً ابناء هذا القرن فنحن كلنا مرضى : انهكتنا الاوقات الضائعة سدًى والخانقة بالاباطيل وقد لسعتنا الانانية واستهوتنا الشهوات استهواء حتى بشمنا منه ومات به جسدنا ونفسنا .

ان صور الام جنفياف قد نصبت لغرورنا فخًا دقيقاً فاذا ما تصفحناها ادركتنا الدهشة واذا ما انتقل منا النظر من خطوط القلم الى خطوط النور

ارتاحت منا النفس وتمّ تمثيل الدور الإلهي او بالاحرى ما تسميه الام جنفياف :
« هذه المأساة الالهية التي تمثل بين النفس والله ». د.د.ب.

Paul Doncoeur, S.J. : *La Vierge Marie dans notre vie d'hommes.* — Édit. Desclée de Brouwer. Paris, 1954, 64 pp.

من المستحيل على المسيحي وربّما على اي رجل كان — ان يكتمل انفتاحه الصحيح اذا لم يفهم او اذا ابى القيم الروحية التي تمثلها مريم العذراء .

ولقد بيّن الاب دونكور بصفحات غزيرة المادة غزارة تحمل على الاعجاب المكانة التي للعذراء في حياتنا كبشر . د.د.ب.

فلسفة

J. C. Lannoy : *Nietzsche ou l'histoire d'un égocentrisme athée.* — Desclée de Brouwer, Paris, 1952, 398 pp.

اذا كان نسبياً من السهولة بشيء تحليل طريقة احد المفكرين الفلسفية بالاستناد الى بعض القياسات الموضوعية فانه لاشد صعوبة ان نتبع ما يحف بها عبر نفسية الفيلسوف الحية « دراسة نفسية المؤلف وافكاره بالاتصال باحداث حياته الظاهرية والباطنية » .

ويقدم لنا السيد ج. ك. لانوا في هذا المقام دراسة رائعة لطريقة نيتشه ، ويحاول ان يستنبط من تقلباته الحزنة او من اجتماعاته التي كانت عن سبيل الاتفاق ومن صداقاته الآنية التي وسمت حياة الفيلسوف ردات الفعل العقلية والتوكيدات المميزة اشد التمييز لفكرة نيتشه .

وبعد ان تابع تطور فكرة الفيلسوف في فصوله العشرة الاولى متابعة تطبع فينا انطباعاً صريحاً ان صداقته لفكنر واجتماعه بزولنر او غيرهما واحتقاره بعضهم له واعجاب غيرهم به وتأرجح غضبه دفعه الى التطرّف باثبات نفسه قد اثرت كل التأثير على طريقته التي نسبها لهذا السبب « طريقة الاوعية العضلية » . اجمل المؤلف في الفصل الاخير الطريق الطويل الذي اجتازه وارجع بحق فكرة الفيلسوف الى الوجودية المناقضة للمسيحية .

ولقد كان ذلك السبب الموجه لنيتشه في تطوّر ضروري وكان شعور كراهته

للمسيحية لا بد له من ان يظهر بقوة وما كتاباه « هكذا تكلم زرداشت » و« هذا هو الرجل » الا التعبير عن نفس امضتها الكبرياء ولم يساعدها الدين على ان ترسخ في رغبتها بالتسيطر او الاحتقار .

ولم يكن للمبادئ الفكر الانساني الخالدة اهمية في نظر فيلسوفنا لانه كان يحكم عليها بحسب وضعه النفساني الشخصي ، فاذا سمحت له ميوله بان يرتضي مبدأ او بغيره من الفلسفة المتعارف عليها لم يتردد عن قبوله وما عدا ذلك فان كل امر يصبح موضع بحث لديه .

واننا لنشكر السيد لانوا على معرفته تبيان خصائص فكر نيتشه بتدليله على تكوين قواها النفسانية ونفسيتها بدون مبالغة ولا مراعاة ، فجاء كتابه جزيل الفائدة للمطالعة . ا.ع.خ.

M. Duquesne : *Brèves réflexions sur l'athéisme marxiste*. Téqui, Paris, 1954. Prix 380 fr.

ان دراسة السيد دوكن ترسم الخطوط الكبرى للمادية الديالكتية والمادية التاريخية ، اما هذه الاخيرة فلا تقنعها المناداة بمناقشة الافكار ولا توضيحها التغيرات الجزئية ولا برنامج محدود فهي تطالب بتبديل الكون برمته تبديلاً كاملاً وتنادي بثورة شاملة كاملة وباعادة خلق البشر برمتهم خلقاً عاماً لانها تريد ان تخلق انساناً جديداً في عالم جديد ومن واجبه ان يتحرر كل التحرر فيسيطر على الطبيعة بصفة كونه سيدها وانما لن يكون ذلك لمصلحته الشخصية ولا بارهاقه اخوانه بل بالتآزر معهم في مجتمع خالٍ من الطبقات يعمه الاخاء كل الاخاء. بيد ان سيادة الانسان هذه في تآخٍ شامل تقتضيه ان ينبذ سلفاً « الابوة الالهية المبهظة » وان لا يهادن في الغاء ملكية وسائل الانتاج ليستطيع حينئذ وحينئذٍ فقط ان ينتظم الكوكب الارضي تنظيماً معقولاً وعلمياً وتقدمياً ويرجع الى كل انسان طبيعته الحقيقية في ظل البروليتاريا الطبيعة التي انتزعتها منه انظمة الاستثمار التي خدمتها الاديان ووطدتها .

وفي القسم الثاني من كتابه يلخص الجزء الذي تحويه الرسالة المركسية من حقيقة ، اما نحن فلا يسعنا الا ان نتمنى « قيام مجتمع من الرجال الاحرار حقاً وسادة الطبيعة ، مجتمع يسوده التآخي » وانما الذي نود ان نعرفه حق المعرفة

فهو الشروط التي يستطيع ان يقوم عليها مجتمع على هذا الشكل .

ان الحلول التي تقترحها الشيوعية ـ او تفرضها ـ تبدو غامضة كل الغموض ولا فائدة لها فهي على طرفي نقيض من الغاية المتوخاة . ا.ع.خ.

Jacques DELESALLE: *Le Dialogue*. Édit. Téqui, Paris, 1954. Prix 380 fr.

لقد غدت الكلمات المستخدمة لتأدية المعاني قطب المعضلات الفلسفية التي اكتشفها ثانية الفكر الحديث فالوجودية من جهة والمركسية وتمديداتها السياسية من الجهة الثانية قد حملتانا على ان نقيس المسافة التي تفصلنا عن العقل وعلّمتانا مدى وَهْن الوعد بانسانية يحملها كلٌّ واحد في ذاته .

وينشر الكتاب الحاضر القلق الذي ينيخ بكلكله على عصرنا الحالي ويذكّرنا ان اللغة هي فكرة تحيا وان المحادثة هي مفاتحة بالكلام لا ينحسر معها لثام الشبهات ، وبفصل اول يعرض المؤلف امام النظر اللغة المتطارحة بين الحسّ ومبدإ المعرفة العقلية المباشر متجاوزةً حدّ الاول وغير مساوية للثاني وهي مُغرية دائماً بان تدرج الكليّ الزائل الذي تستوحي منه في خدمة العنف والخداع .

والفصل الثاني يحلّل المحادثة ، فكما ان الحساسية تقف عقبة في سبيل انتصار العقل كذلك يحول الشعور دون اقرار مجتمع انساني حقيقي ، ولأنّ تميز الوجدانات تظل عاجزة عن التغلّب عليه ادق الصناعات واشد نزوات الحب حميّة فان حياة شعور حقيقي لتقوم على التلهّي باسئلة واجوبة تستوجب السكوت بيد ان هذه الاسئلة والاجوبة لن تضمحل فيه بدون التباس وكتب كافكا يقول « الصمت ميزة الاكتمال » وهو غالباً علامة الانهزام لدى الرجل .

وفي قسم اخير « يوضح » « بمنى الكلمة الجاسبري » ، « الاوضاع الاخيرة » المذكورة في القسمين الاولين ، ودرس الفصل الاول اللغة والثاني حلّل المحادثة والثالث عنوانه « الكلمة » ويحدد ان مبدأ كل لغة وكل مخاطبة لا يقوى على ان يكون لا عقل الفلاسفة ولا اعتباط الكائن الانساني واتّما وحدة هذين المظهرين او خير من ذلك مندمج العقل الشامل الحي والتشيّع للحياة : يسوع المسيح ، فان السيد المسيح (qui facit utraque unum) هو في الوقت نفسه الوجدان المطلق الذي يفهم المتخاطبين ويؤسس مخاطبتهم والمشارك الحي الذي يساهم فيه ويسهّل جريه على الالسنة . ا.ع.خ.

Maxime ALEXANDRE : *Sagesse de la folie*, présenté par Paul Claudel. Edit. de la Revue des Jeunes. — Paris 1952. 123 pp.

انه لكتاب يشتمل على ثلاث روايات قدّمها مكسيم الكسندر عن كيفية اهتدائه وهو يهودي يروي باخلاص مؤثر الطريق التي ادّت به الى الله اله الاحياء لا ربّ الاموات ، وكان لا بدّ له ان يمرّ بازمات من اصعب الازمات غير ان نفسه ظلّت تنتظر وقد اشتدّ بها التعطش وهي متعلقة بهذا الاله الشخصي الذي لا تستطيع الاستغناء عنه . ان الملحدين يكنزون بين اضالعهم فقراً يقض عليهم مضجعهم .ـ اما اخلاص المؤلف ونُصحته فجعلا من مطالعة كتابه مطالعة مشدّدة للعزائم .

واسم كاوديل ، شاهد تنصّر المؤلف ، ما ورد هنا الا ليبين معنى مثل هذا الاهتداء الى المسيحية في قوته وقيمته اما تبادل الرسائل الموجود في نهاية الكتاب فتزيد المادة جدّ الغزارة ورصين بحسب طريقة كاوديل .

ا. ع. خ.

H. D. GARDEIL : *Initiation à la philosophie de St. Thomas d'Aquin*, Tome 1, Introduction, Logique ; tome second : Cosmologie ; tome troisième : Psychologie ; tome quatrième : Métaphysique. — Édit. du Cerf, Paris 1952 - 1953.

ان المصنفات التي صدرت على القديس توما اكثر من ان يحصى له عدد وكانت فلسفته او مبادؤه الفلسفية الواضحة كل الوضوح موضوع دراسات كثيرة ، بيد ان الكتب المدرسية اللاتينية قد كانت من الاسباب التي استحال معها على عدد كبير من الطلاب الوصول الى فكرة العلامة القديس الحقيقية ، ولقد اراد الاب غارديل ان يتحفنا هنا بمعرفة اولية بها قصرها في بساطتها على مصنف واضح وعلى تفسير لا يقل عنه وضوحاً ، ويحرص الاب على لفت نظر الجمهور المثقف الى فكر لا يأبه للزمان برسوخه وفحواه الذي لا تعتريه شبهة وجعل صاحبه يستحق لقب علامة الكنيسة العام .

والمؤلف في عرضه الحقيقة لم يقتصر في ابداء طريقته لتفهم القديس توما . واننا لا نروم ان نناقشه وجهات نظره المختلفة وانما نودّ ان ندلّل فقط على الدقة التي اراد ان يتابع بها فكرة العلامة عن كثب ، اجل انها

لمهمّة صعبة لانه كان على المؤلف ان يختصر من جهة وان يظلّ اميناً في ترجمته من جهة ثانية فوُفّق في اعتقادنا في الامرين .

ولقد ظلّ المؤلف متواضعاً لانه قال : ان كتابه هو في متناول المبتدئين ، وعلى كل لا بدّ من القول ان الذين يحبّون فكرة العلامة القديس سيجدون فيه غذاءهم وموضوعات مباحثهم وفوائد يتعلمونها . ا.ع.خ.

برتران راسال

السلطة والفرد . ترجمة محمد بكير خليل – مطبعة لجنة التأليف والنشر – القاهرة ١٩٥٣ – ١١١ قطع كبير

اننا نهنّئ المترجم على اختياره مثل هذا الكتاب للترجمة ، فان الشخصية الحديثة وهي من مغانم الفكر العصري لتفتقر معرفتنا الى الاستزادة منها في عالمنا الشرقي ، لان الاقطاعية الاوربية التي هيمنت على الحياة حتى الثورة الفرنسية ما برحت مستمرة في بعض المناطق شديدة الوطأة على الرغم من تقدم الفكر العالمي لتتطلب ان توضحها لنا فكرة فيلسوف يريد ان يبيّن فقط في هذا الكتاب صلات السلطة والفرد المحكوم .

ونحن لا يسعنا الّا ان نقرأ هذا الكتاب الذي كان بالاستطاعة ان تكون ترجمته افضل مما هي عليه لنستفيد منه . ا.ع.خ.

Maurice COLINON : *Faux prophètes et sectes d'aujourd'hui.* — Collection « Présences » Édit. Plon, Paris 1953. — IV 277 pp.

عندما يختفي الدين تظهر الاساطير وتستولي على العقول التي ظنّت نفسها انها قوية . ولقد وضع مؤلف هذا الكتاب بين ايدينا ثبتاً قيّماً لجميع الاديان الكاذبة وكل سخافات العقل الانساني الذي اهمل بعيداً عن كل وحي وعن كل تسليم بتدخّل الله في حياته ، انه لازدهار غريب في عصرنا قد غذّته افكار متنافرة وجدت عقولاً ساذجة مريضة لتسير وراءها . ان الاوقات التي تعقب الحروب لاوقات دائماً مشؤومة على الانسانية ونتائجها تضرّ ابداً بالصحة الادبية والروحية ، وما علينا الا ان نتصفح هذا الكتاب الذي صُنّف بروح موضوعية كبيرة لانه ما برح قريباً كل القرب من الشواهد لندرك ما قلناه ، ولقد اكّد دانيال روبس في مقدمة بليغة واضحة « جهل جميع الذين يأخذون بهذه الضروب

من «الاديان» وبيّن على ايّ دركات يهوي العقل اذا خسر توجيهه الحقّ في التفتيش عن الحقيقة الواحدة» . فهذا الكتاب حكم على العقل البشري الذي خسر اتزانه ودليل على أن الانسان وإن تعدّدت اسباب نقمته على الاوضاع القائمة لا يفوز بالسلم والفهم الحقيقي ما لم يثابر على التوجيه نحو علّة الوجود .

ا. ع. خ.

Romano GUARDINI: *La Fin des Temps Modernes*, traduit par Jeanne Ancelet-Hustache; Édit. du Seuil 1952. — 122pp.

— : *La Puissance, essai sur le règne de l'homme*, traduit par Jeanne Ancelet-Hustache. — Édit. du Seuil. — 1954 Paris, 116 pp.

غوارديني هو ذلك الطبيب المتنبّه لنبضات قلب الزمن ليجسّها بلطف بدون ان يخشى قول الحقيقة الناصعة كل النصوع . والحقيقة منجاة .

لقد طفق العالم يتفكك واخذت الملاكات القديمة بالانهيار امام دفق الحياة الحديثة فلا تقوى على الثبات امامها . أانها النيهيليستية الثورية . كلّا . ان غوارديني ما فكّر قط بالدفاع عن مثل هذه البدعة ، فهو في مرجوه كمفكّر يعرف تاريخه ان يبيّن لنـا ان ثمة فرصاً امام الانسان الحديث تخوّله ان يبني حضارة جديدة لا على اسس متزعزعة وانما على قواعد راسخة وذلك لا عن طريق الابتداء من لا شيء بل عن سبيل الانتباه الى ما هو قائم لينطلق منها ويأخذ بالبنا.. واذ وصف غوارديني كل هذا الانقلاب اقام البرهان على نُصفته العقلية وعلى اقتناعه الصحيح بان اليأس ليس ضرورياً وانه لا مبرّر له وإن كان وقتياً .

اما الكتاب الثاني فيوجّـه خطواتنا الى فصول زاخرة بالتفهّم نحو تطوّر الانسان الحديث في اتجاه تعاظم سلطته تعاظماً آخذاً بالازدياد عـلى الاشيا. والطبيعة ، بيد ان عقدة المعضلة الكبرى لتقوم في مثل هذا المقام ، فهل يتأتى للانسان الذي يسير الى التسلّط على كل شيء ان يستطيع التسلّط على سلطان نفسه ؟ أفليس امامه الّا ان يختار اماً التمسّك تمسّكاً جنونياً بماض قد انقضى بدون رجعة او اما ان يسير نحو تحطيم كل شيء ؟ هذا ما يجيب عليه مؤلف غوارديني الزاخر بالاتجاه الروحي ، فقد رسم الكاتب صورة الانسان الجديـد الذي على الانسان الحالي ان يحققها والا قضى على ذاته الى الابد .

وهذان الكتابان الزاخران بامنيات فؤاد نبيل لا يستطيعان الّا ان يحملا

على التفكير اصحاب العقول التي تودّ الّا تنحرف انحرافاً كبيراً عن الطريق السويّ تحت تأثير تطوّر عالم اصيب بالجنون تطوراً سريعاً جد السرعة .

ا . ع . خ .

Joseph Pieper: *La fin des temps*. Traduit de l'allemand par Claire Champollion. Collection Textes et Études Philosophiques. Un volume de 204 pages. Édit. Desclée de Brouwer, 1954.

كان احد علماء اللاهوت وهو احد مؤرخي الكنيسة ايضاً سنة ١٨٦٠ منشغل الذهن كل الانشغال بقضية مجيء المسيح الدجال . ولقد بدت له وحدة العالم بعد اكتشاف كل بقاع الكرة الارضية امراً لا يسوغ التفكير فيه بسبب اتساع المسافات العظيم . اما هذا الوحدة فكانت الشرط لمجيء المسيح الدجال.

ويتمثل لنا اليوم الوضع في نهايات مختلفة كل الاختلاف ، فقد اكتشفنا للمرة الثانية صورة منتهى العالم وجوزف بيبر في كتابه « نهاية الازمنة » يدلّ على اتجاه التاريخ كما يعرضه علم اللاهوت والفلسفة ، وانه لكتاب لا يستغني عنه الذين يرغبون بالتفكير في معنى التاريخ . د . د . ب .

Karl Jasper: *Raison et Déraison de notre temps*. « Textes et Études philosophiques ». Desclée de Brouver (s. d.); 80 pp.

يحلّل جاسبرس في المحاضرات الثلاث التي يشتمل عليها هذا الكتاب تحليلاً اجماليّاً مكانة العقل في العالم العصري ، ومن البديهي ان هذا التمحيص لا يستطيع الآن ان يكون تحليلاً الّا جدّ عاماً فلذلك اذا ما شئنا ان نفهم كل ما يرمي اليه فلا بدّ من ان نحتفظ في ذهننا بمجموع الفلسفة الجاسبرية .

والمحاضرة الاولى تبحث دور العلم ومداه موضحة كيف تتقنّع الشيوعية والتحليل النفساني العميق بوجه اسطورة دينية بحجة امانتها للعلم وتتطلبان ايماناً اعمى لا بحثاً صحيحاً عن الحقيقة، ويعلن جاسبرس ان العلم الذي هو شرط لكل نصفة عقلية يقتصر بطرقه ذاتها على حقل الاختيار المحدود جدّ الحدّ ، وانه لضلال مشؤوم ان نجعل منه معرفة مطلقة .

وتحرص المحاضرة الثانية على ان تصف لنا العقل وقوّته ومهماته ، وفي مثل هذا المقام نفهم النقطة المركزية لفكرة جاسبرس . ان العقل ليس واقعاً تدركه الحواس الخارجية فهو ليس موجوداً بصورة « اوتوماتيكية » منذ البدء . وهو

اشعاع حريتنا وهبة ينبغي التفتح عليها فهو الذي يخوّل البشر ان يحققوا انفسهم في الحب .

وفي الختام يشير جاسبرس الى الاخطار التي ترقب العقل في العالم القائم الذي يدير البشر وجوههم فيه بارادتهم صوب الاساطير كاسطورة التقدم الآلي «التكنيك» الذي يخوّلهم ان يرضوا متطلبات السعة التي تجتذبهم بالتوقان اليها، ويشير ايضاً الى الدور الضروري الذي على الجامعات ان تمثله في سبيل اعادة اقرار الشعور بقيمة العقل .

ان ترجمة هذه المحاضرات الثلاث واضحة جد الوضوح ومطّردة الرشاقة ، وانها ستساعد الكثيرين من قرائنا على الالمام الاولي بهذه الفكرة التي تلتقي بتعارف الافلاطونية المستحدثة العظيم على ممر الاجيال «وليس حتماً بالافلاطونية» التي فيها الفلسفة ضرب من ال «Consolatio» .

والخلاصة ان جاسبرس لاقرب من افلوطين اكثر منه الى افلاطون الذي ينقصه عنه تفاؤله الاساسي . واننا لنجد لديه اسلاس القياد شاكلة ما كان لدى الكثيرين الذين كانوا في عهد افلوطين لا حميّة الاندفاع .

ج . ف .

Jules Chaix-Ruy : *Les Dimensions de l'Être et du temps* (Problèmes et Doctrines IV). Vitte Lyon (s. d.) ; 314 pp.

كان دفاهلنس قد اوضح في تحليله لفلسفة هيدجر انّ تحديد الوجود الانساني الذي عرضه علينا هذا الاخير لا يستطيع الادعاء بانه مطلق اما السيد شاكس - روي فاتخذ في كتابه الحالي مهمة مماثلة ، واذ يدرس مسألة الكائن والزمان رأى من الضرورة المحافظة على التعادل بين تفسيري الحياة الانسانية اللذين يقوى كل منهما على القول انه يرجح على غيره بجزء من الحقيقة بصرف النظر عن مجموعها اما احد هذين التفسيرين فتفسير ج. ب سارتر الذي كان موضوع تمحيص طويل بكثير من العطف والفهم اما الآخر فلا ينكر صحة تحاليله فيما تحتويه من امر وضعي ولكنه يأبى ان يسلّم بالقرار البات الذي يضرب صفحاً عن حقل التجربة الانسانية الفسيح بحجة ان « الارادة العاطلة باساسها » قد افسدته ، اما التفسير

الثاني تفسير لويس لافيل فمغالاته بالتفاؤل شديدة والسيد شاكس - روي مع تسليمه بقيمة استلهام هذه الفكرة وسموها يرى انها تحلق فوق المستغلقات التي تكون بالحقيقة المصاعب الجوهرية والتي على الفلسفة ان تكافحها . اما المؤلف نفسه فقد تبنّى الحلّ الذي اقترحه بلوندل والذي يقوم بحسب رأيه بين الطرفين » وهذه الفلسفة مع اعترافها بان الوجود الموقت له حدوده وانحطاطه وانه عرضة لكل انواع المغريات بالتجارب لا تنفك عن الاشارة الى ميزة الكائن الانساني السامية . ان الانسان ليس محدوداً بتجربة منتهية حدها الموت وانما اذا ما ارتبط بحركة كيانه العميقة وتوحد مع الثانية التي تدعمه في وجوده فانه يحقق ذاته على قدر انفتاحه على « النعمة » العلوية .

ولقد وضع هذا المصنف الذي يوجز ايجازاً موفقاً بعض تيارات الفكر العصري الرئيسية للجمهور بوضوحه ودقته وغزارة تحاليله .

ج . ف .

Martin HEIDEGGER : *Kant et le problème de la Métaphysique*, introd. et trad. — Alphonse de Waehlens et Walter Bimel — Gallimard, 1953, 308 pp.

لقد ظهر هذا المصنف المتضمن موضوع تعليم استمر عشر سنين بسنتين بعد مصنف المؤلف الاساسي (Sein und Zeit) ولا يدعي هيدجر انه قد اختصر كل فكر « كنت » كما قال هو نفسه » اما غرض مصنّفه الحالي فتفسير « نقد العقل المحض » عند « كنت » بصفة كونه تشييداً لاساس علم ما وراء الطبيعة » . مما يعني ان كتاب « كنت » سيجيب على سؤال هو ملحّ بخاصة في طريقة هيدجر . وينبغي الّا نعجب اذاً لو اثار تفسير هيدجر انتقادات حادّة من قبل اشياع « كنت » والاختصاصين بدراسة فلسفته ولم يكتم هيدجر في مقدمته التي وضعها للطبعة الثانية وبيدنا ترجمتها هنا ان عمله كان معرّض الجانب لهذه الانتقادات . « ان ما في هذا المصنّف من نواقص وخَلَل قد بدا لي واضحاً كل الوضوح باجتيازي هذه المسافة من طريق فكري حتى تراجعت عن طريق تحطيم وحدة هذا المصنّف بملاحق وذيول ومقدمات . فالذين يفكّرون يستفيدون فائدة افضل من اغلاطه » .

ويريد هيدجر ان يبيّن بالاستناد الى تحاليل «كَنْت» ان علم ما وراء الطبيعة عليه ان ينطلق من الانسان بوصفه الوحيد الذي بمقدوره التساؤل عن كيانه ومن دراسة تكوينه «الاونتولوجي» ويدعي هيدجر البرهنة على ان عكسها مُكوِّن مما كان يسميه «كَنْت» المخيلة العليا المتأصلة الوقت الاولي، ويبين هيدجر في سياق كتابه بياناً جليًّا ازومتي معرفتنا، الفكر والحدس. ويعلن متتبعاً «كَنْت» دائماً ان كليهما يتأصلان في مخيلتنا، الفكر لانه لا يتحقق الا بواسطة جهاز المخيلة، الحدس ان افقه قد ابتنته المخيلة او بالاحرى الزمان الذي هو اساسها.

ولقد استطاع هيدجر بمثل هذا الايجاز ان يقرر ميزة نهائية الانسان ومعرفته التي يحدّها ضرورة الافق الذي يشيده الزمن الاولي.

ويقضي الواجب من جهة ثانية بالحرص على ان لا نعطي معنىً ضيقاً جد الضيق لارجاع الفكر الى المخيلة وايقافه على خدمة حدس حساس، ان كل ما يريد ان يقوله هو ان الفعل الاساسي ليس احتكاماً اما الحدس وكل ضروب فليس مبدعاً لموضوعه وانما هو ضرورة حساس، وصفوة القول ان الحس ليس الّا علامة لنهائية الانسان، مبحث المؤلف الاساسي.

ان هذه الترجمة التي اتى بها رجلان معروفان من كبار الاساتذة ومن مفكري الفكرة العصرية لهي ممتازة، جلية ودقيقة دون ان تمثل سيرها مفردات خاصة بهيدجر، اما المقدمة فتعرض علينا ملخصاً للمؤلف يساعدنا على متابعة فكرة معقدة كل التعقيد وزادتها مناقشات ابحاث «كَنْت» المستمرة استغلاقاً.

ف.

تاريخ احمد باشا الجزار

بقلم الامير حيدر احمد شهاب

نشره الابوان انطونيوس شبلي اللبناني واغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

مكتبة انطوان – بيروت، ٥٥٥ ص، حجم كبير – ١٩٥٥

لقد اكبّ الابوان انطونيوس شبلي اللبناني واغناطيوس عبده خليفه اليسوعي

على درس وثائق قيمة جمعاها في هذا المجلد النفيس. وثائق تطلعنا على حياة الجزار وقصة بطشه وظلمه وكانت قد دوّنت هذه الوثائق يد الامير حيدر احمد شهاب ولم يضع عليها اسمه خوفاً من جور الحاكم. وقد بيّن الابوان الناشران بكل ما تتطلبه الطريقة العلمية صحة نسبة هذا التاريخ للامير حيدر الشهابي: — وقد ضمّن الناشران هذا الكتاب وثائق عديدة عن الاسرة الشهابية وعن الشيخ مرعي الدحداح وعن معاطاة الروس مع بيروت الى ما هنالك مما يشوّق القارئ الى متابعة المطالعة وخاصة تلك الوثيقة ذات الشأن وهي تاريخ الرهبنة الشويرية خطتها يد راهب عُرف برصانته وحكمته، مؤلف «الدر المرصوف»، حنانيا المنيّر. وبينا يصوّر بعض الحوادث التي ذكرها الامير حيدر فانه يزيد عليها ويُدخلنا في جو يستشف منه كل ما اعترى حياة اللبناني في تلك الايام.

مجموعة وثائق قيمة تجعل الكتاب منهلاً لدرس التاريخ اللبناني في حقبة معيّنة من الزمن وتضع القارئ على اتصال شخصي بتلك السنين وبمن كان لهم ان يوجّهوها.

ولقد اجتهد الناشران في مقدمة جلّي في ان يصفا الجزّار خاصة والحكم في تلك الايام الاقطاعية عامّة. والمقدمة ملأى من الدرس النفساني المؤثر يجعلنا معاصري حكّام تلك الايّام.

واننا لنشكر لمكتبة انطوان التي همّت بنشر هذه الوثائق وساعدت الابوين مساعدة تحمد فتشكر. فالكتاب الذي يقع بحجم ٥٥٥ ص يبدو بمظهر انيق رائع. خ. ا

الاتجاهات الوطنية في الادب المعاصر

بقلم الدكتور م. محمد حسين

الجزء الاول – المطبعة النموذجية – ٣٦٠ ص قطع كبير

امامنا الجزء الاول من دراسة اتجاهات الادب الحديث الوطنية الذي يدعونا في مقدمته الدكتور محمد حسين، بعد ان اوضح لنا خطته الاولى وكيفية تحولها تدريجاً، الى اقامة الدليل على فهم التاريخ فهماً دقيقاً في دراسة الادب العربي

الحديث والمعاصر ، ان التاريخي في اجحافه بحق بعض كبار العقول والشعراء والادباء غالباً قد برهن عن عدم تطبيقه الطريقة التي كان عليه ان يطبقها في التاريخ .

وانه لمن الصعوبة دراسة اديب من ادباء العصور الماضية بدون ان نرده الى اطار ما كان يحيط به تاريخياً ، فلو درسنا شوقي مثلاً واردنا ان نطبق عليه مقاييس الاحكام العصرية لضللنا سبيلاً ولئن اخذنا عليه انه كان شاعر بلاط في قصائده من وقت الى آخر فذلك جهل منا لتأثير الزمن وتناس لكل تاريخ شعراء البلاطات الذين مجدوا كالمتنبي سياسة من كانوا يمدحونه او الذين انتقدوا نقداً لاذعاً من كان خصمهم سياسياً . اجل انه لضرب من ضروب الادب قد اساء جداً الى الشعر ولكنه كان موجوداً .

والذي نريد ان نلفت اليه النظر بصدد هذا الكتاب الذي نحلله هو وفرة المستندات التي تدعم صحة حكم المؤلف ، ولقد احسن صنعاً في اشارته الى مختلف رسوم تلك الحركات السياسية التي افرغت في قوالبها الحياة آنذاك وان نرجع شتى الشعراء الى اطارها . فهل تأثر هؤلاء الاخيرون بالحركات السياسية وانهم ساهموا في انباضها الى مرتبة ارفع وتدعيمها ؟ ومهما يكن من امر فثمة تأثير بينٌ متبادل .

وان هذا الضرب من الشعر السياسي هو كما قلنا سابقاً عريق في الشعر العربي . اما الشعر الحديث فيرتدي طابعاً خاصاً سواء أكان ذلك في الوزن ام في الافكار الموسعة .

ذكريات

بقلم رضا التامر

مطابع الآداب ٣٢٤ ص — ١٩٥٥ . قطع كبير

العادة ان تدون المذكرات في « اليوميات » اذ يودع الكاتب انطباعاته اليومية في دفتر وانا نجهل هل يستفيد التاريخ يوماً من هذه الملحوظات الموضوعة المشرقة الديباجة ، ولقد روى لنا رضا التامر في ذكرياته — وقد

برهن فيها عن بعض الاجحاف بحق اشخاص لم يقرّوه سياسته — التي من المرجح ان يكون اودعها دفتره قصة رجل تألم وساهم عن كثب في حياة القضاء ببلاده .

فهي ملحوظة وجيزة تارة رصينة واحياناً اشارة لبعض الحوادث التي نتساءل ما عسى ان تكون اهميتها في حياة رجل ، فلا نحاولن ولوج نفسية قاض فالقضاء عالم اذا كان القاضي مخلصاً حيث لا يستطيع الولوج الّا الله ، فقد عهد اليه بحياة الناس ولن يقوى على لفظة واحدة بدون ان يرتجف .

ولئن قرأنا هذه اليومية (مذكرات) رضا التامر، ففائدتها كبيرة لنا كما انه يفرحنا ان نرى هذا النوع من الادب ينتشر عندنا .

واننا لعلى انتظار الجزء الثاني من هذه «اليومية» حيث يستعرض الرجال الذين عرفناهم .

ا. ع. خ

اربع مسرحيات من الأدب الاميركي

بقلم يوجين أونيل — تورنتون وايلدر — سيدني هوارد
جورج كوفمان وموسى هارث

مقدمة بقلم توفيق الحكيم . مكتبة الانجلو المصرية
— القاهرة ١٩٥٦ — ٤١٠ ص . حجم كبير

ان ما تميّز به المسرح الاميركي في هذه المسرحيات الاربع : اتجاهه صوب القديم واتجاهه الى الرغبة في التجدد مما هو راجع طبعاً الى سليقة كل مؤلف الشخصية ، بيد ان الذي كان له وقعه فينا هو قوة الابتكار : اشخاص نماذج في اصليتهم يتبعون في سياقهم ونفسيتهم الخاصة بكلٍّ منهم ، نعم انه ليس من السهل الابتكار دائماً ، وربما كان المسرح الفنيُّ الذي تظهر فيه ابرز ظهور نفسية الشعب بحيث يستطيع الكاتب صبّ اقوى افكاره وألذع انتقاداته الثورية على المجتمع والدولة . ان المسرح لوسيلة الاصلاح والتقويم، اما الروائيون الاميركيون فيعمدون الى التحليل خاصة ، فالقوة اذاً ربيبة العذوبة ، وبركان العواطف قريب لاعظم حنان الفؤاد .

ويقوم التجـدد على كون احد الممثلين ذاته يجعلنا نتعرّف الى الممثلين فهو يمثلهم للحكم عليهم ... ولا يسعنا الا ان نهنئ المترجمين الذين احسنوا ايجاد اللغة لترجمتهم .

أفليس عـلى المسرح العربي الاستفادة من احتكاكه بمسرح فنيّ يبشر بتقدم عظيم .

والجدير بالقراءة هي المقدمة التي وطّأ بها توفيق الحكيم لهذه الترجمة لانهـا تلقي في الذهن وجهات نظر يجب ان لا نغفل اخذها بعين الاعتبار .

ع٠ خ

قصة الحضارة الجزء الثالث من المجلد الثاني ـ حياة اليونان

بقلم ول ديورانت ــ ترجمة محمد بدران

نشر الادارة الثقافية في جامعة الدول العربية ١٩٥٤ ــ ٢٥٤ ص . قطع كبير

يسرنا ان نعرّف هذا الكتاب الذي اهتمت لترجمته ادارة التربية في الجامعة العربية ، وبودنّا ان نقرّ عملها هذا الخيّر واهتمامها في ايصال ثروة النشب العالمي الى الشرقيين والغربيين ، لانه مـا من شيء يؤدي اتحاد الشعوب بعضها بين بعض ألا التفاهم عندما تفرّقهم الاديان .

ويتناول هذا الكتاب (القسم الثالث من المجلد الثاني) قسطاً واسعاً جدّ الاتساع من الثقافة الانسانية في العهد اليوناني ومـا خلّفه ذلك العهد من علم وفنّ وفلسفة وثقافة انسانية للانسانية ، بيد ان جميع ما جاء فيـه من اقوال قيّمة بصدد هذه الموضوعات هو مذكور في كل كتب التاريخ .

والذي شاقنا في هذا الكتاب هو اجمال جميع الافكار والباسها طابعـاً شخصياً فتماسك تماسكاً وثيقاً في تكوينها يجعلها اقل تضخماً .

واذ نشكر للمترجم على ترجمته السهلة المطبوعة فاننـا نراه قد ترسّم في بعض الاحيان النص الاصلي وكان بمقدوره ان يغفل عن بعض الاخطاء . في ترجمة الكلمات اللاتينية كما في الصفحة ٧ فقدكان من الواجب اصلاح الخطإ كما يلي

«natura non facit saltus» .

ويا لها من فائدة جليلة اذا ما انفتحت الافكار على امور متسعة كل الاتساع في قراءتنا لمثل هذه المصنفات .
ا. ع. خ

Dr Abdülkadir Karahan : *Islâm* — Türk edebiyatinde Kirk Hadis toplama, tercüme ve şerhleri. — Ibrahim Horoz Basimevi, Istanbul, 1954, 364 pp. + 73 photos de mss. + 22 pp. d'introduction en arabe.

ان هذا الكتاب لاثر من المآثر التي اقتضت المؤلف سنين عديدة من البحث والنصب ، اما المؤلف الذي كانت المكتبات التركية الغنية تحت تصرفه فقد عرف الاستفادة منها ولا سيما وان الدولة التركية هي التي عنت بهذا الادب الذي كان له تأثيره الكبير . وثمة مؤلفون اتراك ترجموا الاربعين حديثاً ووضعوا منها ولقد انتشر علم الاحاديث الاربعين وبات الكتاب طلباً للشهرة والتفوق يمنون بالتأليف في هذا الباب ، ولقد شهدت القرون الرابع عشر والخامس عشر والسادس عشر والسابع عشر ونصف القرن الثامن عشر ازدهاراً رائعاً لهذا العام . ولقد كان على المؤلف وهو استاذ الادب التركي ان يحدثنا عن هذا الموضوع بما لديه من كفاية ومعلومات واسعة .

واصرّ المؤلف بحق على ان الاربعين حديثاً قد ساعدت على حفظ القواعد الاخلاقية الاسلامية او على تقدمها ، اما مختلف الاحاديث منذ محمد الى العهد الحالي فلا تقوى الا على ان تشدد المؤمنين في مجهوداتهم وتجديد توجيه نضال انصار الدين الاسلامي ، وانني لالفت النظر بصورة خاصة الى غنى هذه الطبعة من الكتاب بطباعة حسنة جداً واخراج حسن فلو كان ثمة اختلاف في حروف الطبع لكانت قراءة الكتاب سهلة .

ونحرص على ان نخص الدكتور كاراهان تهانينا على مثل هذا التوفيق .
ا. ع. خ

دقائق العربية

بقلم امين آل ناصر الدين

الطبعة الاولى ، ٢٨٠ ص ، حجم كبير ، بيروت ١٩٥٣ – الناشر محمد سعيد محمود

طالعت باهتمام كتاب «دقائق العربية» لمؤلفه امين آل ناصر الدين وناشره

محمد سعيد مسعود ولا بدّ لي من الثناء على جهود المؤلف واريحية الناشر وغيرتها الصادقة على لغتنا العربية فانها بكتابها هذا قد خدماها خدمة حرى تُذكر لهما .

جزأ المؤلف كتابه ابواباً افضلها على رأينا الاربعة الاولى لما احتوته من نقد صحيح وملاحظات قيّمة اما الابواب الاخرى فهي بالاحرى موجز قواعد اللغة والبيان والبديع والعروض تمنينا لو طبعها المؤلف منفصلة عن الابواب الاولى وهي الاكثر فائدة وابتكاراً لكان قد سهّل نشرهـا ونفع اللغة نفعاً اعظم .

في الابواب الاربعة الاولى انتقاد صائب سديد لاغلاط عديدة فاضحـة لغوية ومعنوية يقع فيها كثير من كتاب عصرنا وهم لا يعون اذ يطلقون العنان لاقلامهم دون تردّد في استعمال كثير من الالفاظ في غير معانيها وتعابير نقلوها عن اللغات الاعجمية واللغة العربيـة منها براء . نكتفي هنا بادراج مثلين او ثلاثة منها :

— ص ١٠٢ : « رضخ » طالما استعمل حملة القلم هذا الفعل بمعنى الخضوع فقالوا مثلاً : رضخ سعيد لسليم — ومعنى رضخ في اللغة : كسر شيئاً صلباً .

— ص ١٠٨ : « عطف » فان معناها يختلف باختلاف حرف الجر . فـاذا قلت : « عطف اليه » فالمعنى : مـال اليه ــ و « عطف عليه » : رثى له من امر اصابه .

ولم يقرع المؤلف بالكفاية على رأينا جهل كثير من الكتاب في تمييز معاني حروف الجرّ نذكر منها : « با » الجر في موضع « في » و« اللام » في موضع « الى » فقالوا : « فلان يقيم ببيروت » كما يقولون « ضربتُه بالعصا » ــ والصواب « ب » للآلة والوسيلة و« في » للمحل . . . كذلك « ذهبتُ للغاب للصيد » بدل « ذهبت الى الغاب للصيد » فان « الى » تدل على الحركة و« لِ » على الغـاية . . . وغيرها كثيراً مثل « بيت متراضع » (اي حقير) و« عمل كاهناً » (اي صار) . . .

اننا نتمنى « لوثائق العربية » انتشاراً يستحقه خدمةً للغـة البلاد ولمن يهمّهم اتقانها ورفع شأنها .

ف . ق .

Georg Steindorff. — *Lehrbuch der Koptischen Grammatik.* Un volume in 8°, 16×24 cm. XVI-250 pp. The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, 1951.

كان قد اصدر جورج ستاندورف وهو صاحب عدة مستندات قبطية في سلسلة منشورات (Porta linguarum Orientalium) المشهورة وذلك منذ سنة ١٨٩٤ كتاباً موجزاً لقواعد اللغة القبطية اعيد طبعه بعد وقت .

ولقد ترك هذا المؤلف بعد وفاته كتاباً اوسع ختم به حياته فكان تتويجاً لمهمته الطويلة .

وكان الناشرون الاميركيون اعتزموا اصداره لا بلغة صاحبه بل مترجماً الى الانكليزية بيد ان وفاة السيد كروم سنة ١٩٤٨ الذي انيطت بـه مهمة تلك الترجمة الدقيقة قد حملتهم على التوقف عن طبعه لنراه بين ايدينا اليوم كما وضعه مؤلفه بلغته الالمانية .

وهذا الكتاب وضع خاصة للعلماء . وحدهم الذين يُعنون بتفهم اسرار المخطوطات او اوراق البردي المكتشفة والتي لا يزال البحث جارياً لاكتشافها .

ولا يشبه هذا المصنف الكتب الاخرى ولا بخاصة كتاب الاب مالون المتخصص بدراسة اللهجة البحيرية المستخدمة في الكتب الطقسية فقط .

ومتوخى هذا المصنف ان يكون كتاباً كاملاً لدراسة مخارج الاصوات وصرف جميع لهجات اللغة القبطية ونحوها اما اللهجة المتبناة كقاعدة فالسهيدية لا البحيرية .

وانه لمن شأن كبار الاختصاصيين ان يحكموا بما لديهم من كفاءة على قيمة كتاب القواعد القبطية الجديد وعلى ما اسداه لهذه اللغة من مساهمة في دراساتها . وان شخصية المؤلف نفسه والمعلومات الواسعة التي فاز بها والجهد المستمرّ الذي بذله طوال حياته في سبيل هذا المصنف لتضمن له على كل حال اهميته العلمية ورفيع مستواه .

ا . ع . خ

حضارة الشعوب

روسيا الجديدة بعد موت ستالين

بقلم هنري شابيرو – تعريب وتعليق جورج مصروعة

منشورات المكشوف ١٩٥٦ – ١٨٦ ص، قطع وسط

في الساعة التي تضرب فيها روسيا المثل للعالم ثانية على نشوب التوتر الداخلي فيها الذي كانت مسرحاً مستمراً له انه لمن السخرية ايضاح ملخص كتاب حول الزعيم الذي كان يحكم بالامس تلك البلاد العظيمة، فذلك الرجل الذي صفق له الزعماء الحمر امس يرى نفسه اليوم على رغمه مضطراً الى توقيع استقالة فرضت عليه فرضاً .

ولا شك في ان الكتاب الذي نوضح ملخصه يجبذ مالنكوف فهو يبيّن المفاتحة التي اراد زعيم روسيا ان يتجه بها صوب الغرب ولكنه يبيّن ايضاً وبدون ضعف مبدأ تأصل الكفر في سياسة روسيا – حتى لو تبدلت بعض التبدل – ومدى استمساكها بعزلتها وشدة رغبتها في السيطرة الشاملة . ولقد استخدم المؤلف في اخراجه هذا الكتاب معلومات واسعة ومستندات من الطراز المعلم فقد كان مراسلاً صحفياً وشديد الاطلاع . وانه لمن المفيد للقارئ الاطلاع على هذا المؤلف وان كان ذلك بعد سقوط مالنكوف ليفهم مبلغ انبجاس الفكرة الموجهة لسياسة لا تتغير في جوهرها . ا. ع. خ

Ange Koller : *I Berberi Marocchini*. Édit. Tell Lugano, Como, 1952, 375 pp.

مَن يكشف ورائده الحب عن وجه امة ليست امته، ويعكف بنبل على دراسة معضلاته وميزاته واطماحه المتضاربة ومصاعب نموه يدلل بالبرهان اولاً على كبر نفسه اما اذا راح العلم الاشد صدقاً ينضم الى مثل هذه الصفات واذا ما دُرست المستندات بدقة دراسة المختبرات لتجعلها تقول ما تريد ان تقوله فقط ولنكتشف فيها النفس التي املتها فحينئذ يُقام البرهان على العقل الواسع اتساعاً كبيراً . ومؤلف هذا الكتاب المستساغة مطالعته والذي لا نجرؤ على تركه

اخبار العالم

اخبار دينية

الفاتيكان : في ٨ تموز الساعة السادسة والنصف قام السيد جواهر لال نوهرو رئيس وزراء الهند بزيارة رسمية لقداسة البابا بيوس الثاني عشر . وفي هذه المناسبة عبّر قداسته عن تقديره للرئيس وتمنياته لنجاح الهند وتقدمها ثم ذكر مشاركة الكاثوليك فيها وخدمهم وتضامنهم في العمل لخير بلادهم .

ثم قدم الوزير فردًا فردًا مرافقيه في هذه الزيارة ومنهم ابنته مدام انبوار غانـدي . فوجّه اليهم خطابًا تكلم فيه عن « المسؤولية العظمى التي تعود الى السلطات المدنيّة القائمة للجدّ الدائم في دعم السلام الحقيقي في العالم المؤسس على المحبة والعدالة بين جميع الشعوب » .

ريو دي جانيرو : المؤتمر الاوخارستي الدولي السادس والثلاثون .

في ١٩ تموز احتفلت عاصمة البرازيل احتفالًا عظيمًا بافتتاح هذا المؤتمر بحضور زوّار امّوها من كل اقطار العالم الكاثوليكي بلغ عددهم ستمئة الف ونيّف وبرئاسة الكردينال مازلا ينوب عن الاب الاقدس يحفّ به عشرون كردينالًا وثلاثمئة اسقف وعشرون الفًا من الكهنة والرهبان والراهبات .

وقد اغتنمت الحكومة البرازيلية هذه الفرصة فكرست البرازيل لقلب يسوع الاقدس بعد نهاية قداس يوم الاحد الخبري اذ اعلن رئيس مجلس الاعيان رسميًا هذا التكريس واشترك فيه عشرون عضوًا من مجلس الاعيان والنواب .

اما الاحتفالات الشائقة المتكررة التي جرت في المؤتمر للاحتفاء بسرّ حضور المسيح العجيب في الاوخارستيا فقد أسهبت الجرائد والمجلات في وصفها وتقديرها باعجاب . قيل ان عدد المسيحيين الذين اشتركوا بحفلة اختتام المؤتمر في ٢٤ تموز بلغ مليونين تقريبًا .

عيّن قداسة البابا بيوس الثاني عشر سيادة المطران بطرس ديب ، مطران القاهرة ملازمًا للعرش البابوي تقديرًا لعلمه وتفانيه في خدمة الدين .

في الثامن عشر من شهر ايلول الماضي لبى دعوة ربه المستشرق الالماني الكبير الدكتور جورج كراف عن احدى وثمانين سنة ولقد خسر الشرق بموته صديقًا عاملًا .

اتى الدكتور كراف البلاد الشرقية مرات عديدة قبل وبعد الحرب العالمية الاولى لينقب في المكاتب عن المخطوطات المسيحية باللغة العربية وكتب عنها المقالات وألّف المجلدات الضخمة القيمة التي تحفظ ذكراه « تاريخ الآداب المسيحية العربية » .

وبعد ان ترك رومة ومكتبة الفاتيكان التي رأت اعماله وجهوده المستمرّة عاد الى وطنه وهمّ هناك باحياء « جمعية جورّس » ومجلة « الشرق المسيحي » .

اجتماع الكشافة الدولي (جامبوري) في كندا : يوم السبت ٢٣ آب ابتدأ اجتماع الكشافة العالمي الثامن في كندا عند شلالات نياغارا الشهيرة بين بحيرات اريا واونتاريو وقد اشترك فيه عشرة آلاف من الكشافة ينتمون الى ستين بلدة مختلفة .

بهذه المناسبة ارسل الحبر الاعظم الى كشافة كندا المضيافة رسالة ابوية حثّ وقدح قال فيها : « بينا يتهيأ الجامبوري العالمي في نياغارا لفتح ابوابه لمجتمع شبيبة مقدامة شعارها الخدمة والحزم والاستقامة انتأ يكل طيبة قلب نبعث اليكم يا كشافة كندا الكاثوليكية جوابنا حسب طلبكم . اليكم نوجّه والى كل ابنائنا من شتى الاوطان الذين اجتمعوا في ارضكم الرحبة تحريضنا الابوي على الاتحاد للتعاون في العمل لنجاح هذا الجامبوري الفاخر » .

كل اربع سنين نُدعى هكذا كشافة العالم كله الى اجتماع عالمي في بلدة يتّفق عليها .

اخبار عالمية

ميثاق بغداد – انقرة : بلغ عدد اعضاء هذا الميثاق خمسة بعد ان انضمت اليه انكلترة والباكستان وايران . اما امبركا فانها ولو لم توقع عليه فتحبّذه وتعضده ادبيًّا ومادياً .

اراد الغرب هذا الميثاق لتوطيد قواه في الشرق ضد روسيا السوفياتية باتحاد البلاد العربية وغيرها من البلاد المجاورة لها مع تركيا . وقد اوشك ان يشطر البلاد العربية شطرين وإن يقسمها الى كتلتين متنافرتين فيضعف قوى الجامعة العربية ويصنع الشقاق فيها .

قد تكون العراق أملت من توقيع هذا الميثاق احتلال المنزلة الاولى في البلاد العربية وتحقيق ما دعوه الهلال الخصيب باتحاد سوريا معها . لكن آمالها آبت خائبة وبقيت لمصر منزلتها الاولى في الجامعة العربية . فان سوريا رفضت بتاتًا توقيع الميثاق وقاومت بشدة مناورات العراق الاتحادية ومحاولات تركيا بالضغط على حريتها . ثم جاء انتخاب السيد شكري القوتلي رئيساً للجمهورية فثبّتها في المقاومة وقطع رجاء اخصامها في الوصول الى ارغامها . ومع ذلك فانها لم ترضَ بتوقيع الميثاق الثلاثي الذي عرضته مصر والسعودية عليها رفضته بعد ان ماطلت وبحثت وتردّدت في الامر كثيرًا وهكذا حافظت البلاد العربية على وحدتها .

الثورة في الارجنتين : في ١٦ حزيران قامت في بوينس ايرس مظاهرات عنيفة مشى فيها رجال من حزب بيرون فأحرقوا كنائس عديدة والدار الاسقفية . ولما ارادت بعد ذلك حكومة بيرون ان تعوّض عن الاضرار التي اصابت الكاثوليك في هذه المظاهرات وقرّرت لذلك مبلغًا كبيرًا رفض هذه المساعدة راعي الابرشية كما رفضها معه الدومنيكان والفرنسيسكان واليسوعيون وآباء الرحمة وغيرهم معتمدين على سخاء الكاثوليك ومهتم لترميم ما احدثته المظاهرات من خراب .

وفي ١٤ تموز نشر مطارنة الارجنتين في بلادهم رسالة رعائية باسمهم جميعاً متحدين يطالبون فيها من حكومة بيرون بضرورة اعادة الحريات المشروعة الى كل المواطنين على السواء : حرية الفكر وحرية النشر وحرية الاجتماع . . . لكن عبثًا .

ثم لم تلبث الحوادث ان تفاقمت في عاصمة الارجنتين خصوصاً . وفي ١٩ ايلول قامت ثورة ثالثة ضد الحكم البيروني اذ اتحدت القوات البحرية كلها تطالب باستقالة الحكومة البيرونية حالاً والا اطلقت نيران مدافعها على بوينس ايرس. حينئذ اضطرّ بيرون والجنرال لوسيرو الى الاستقالة ولجأ بيرون الى سفينة حربية للبراغوي كانت راسية هناك . اما القوات البرية فاذعنت مضطرّة الى اوامر القوى البحرية دون قيد ولا شرط .

اذ ذاك تسلم الحكم وقتياً الجنرال لوناردي وغادر بيرون مرفأ العاصمة الى البراغوي. لكنه لم ينقض خمسون يوماً على الثورة التي طردت بيرون حتى أُجبر الجنرال لوناردي بدوره الى التخلي عن منصبه وتسليم حكم البلاد الى الجنرال اوراميورو .

جزيرة قبرس بين انكلترا واليونان وحوادث تركيا : في هذه الاشهر الاخيرة تواترت مظاهرات الشعب اليوناني في قبرس يطالب بانضمام الجزيرة الى اليونان . والحكومة الانكليزية المحتلة بعد المواعيد والماطلات رأت ان تدخل الاقلية التركية في الامر ودعت الجانبين الى مؤتمر قامت فيه حكماً بينها . وقد رفضت طلب الاستفتاء الذي عرضه عليها اليونان كما رفضته الاقلية التركية مدعية بان لها حقوقاً ثابتة على الجزيرة . . .

فلما لم يحصل اتفاق عزز الانكليز قواهم في قبرس ولجأوا الى الشدة ضد المقاومة المنينة العنيدة التي يلاقونها .

اما في تركيا فقد حدث بعد ذلك حوادث هيجان وتدمير ما كان العالم يتصوّر امكان حدوثها في بلاد كان يعدّها منذ حكم فيها اتاتورك من البلاد السبّاقة الى التمدّن :

في ليلة ٦–٧ من ايلول في مواقع شتى من الاراضي التركية وبالاخص في مدينة استانبول وازمير قامت جماعات من رعاع الشعب التركي باعمال هدم ونهب وحريق وشناعة بخزية فدّمرت الكنائس والمؤسسات التجارية والمخازن ومعاهد التعليم وسلبتها واحرقتها ونبشت المقابر واخرجت منها عظام الموتى وبعثرتها ووضعت النار فيها . . . لقد قضت ليلة كاملة تعمل اعمالها هذه بحرية تامة دون ان يتحرك للسلطة المحلية ساكن ودون ان يقوم الموكلون بحفظ الامن في المدينة لردع هذا الرعاع الهائج . . .

يقال ان عدد المخازن اليونانية التي اصابها الخراب في الاستانة يتجاوز الالفين وخمسة والكنائس الارثوذكسية المدمّرة ستون تقريباً . . . وكان هياج الذين هاجموا دير بالقلي وكنيسته شديداً للغاية فانهم لم يكتفوا بخراب الدير والكنيسة ونهبها بل انهم فتحوا مدافن البطاركة واخرجوا ما فيها من عظام وصبوا عليها زيت الكاز واحرقوها ثم قتلوا رئيس الدير ورموا جثته في النار . وكذلك نبشوا كل مقابر البلدة وبعثروا ما فيها من عظام وكسروا ما علاها من صلبان . . . وقد انتهكوا حرمة ثلاث كنائس كاثوليكية وفتحوا في احداها بيت القربان واخذوا منه الحُقّ بما فيه وذهبوا به . وما حدث في استانبول حدث مثله في ازمير في الليلة عينها وفي الساعة عينها .

هذه الاعمال الفظيعة دامت منذ الساعة الثامنة مساء الى الرابعة صباحاً اذ ذاك

اين كانت الحكومة المسؤولة عن امن المواطنين واموالهم وحياتهم هل انها لم تسمع ولم تر . . .

لم تتردد الحكومة اليونانية باتهام حكومة انقرة بتدبير هذه الحركات الانتقامية الشنيعة . فماذا يا ترى يمكن ان يبقى بعد هذه الحوادث الجائرة المخجلة من « الصداقة التركية اليونانية » . . .

مصر والبلاد العربية تتسلح : لما رأى الكولونل جمال عبدالناصر بانه لا غنى له عن السلاح لردع اسرائيل ولما رأى ان الحصول من الغرب – من فرنسا وانكلترا والولايات المتحدة – على سلاح كان امرًا صعبًا وبشروط لا يرضى بها نظر الى الشرق الشيوعي وطلب منه ما رفضه الغرب عليه فاتفق اولاً على شرائه من تشيكوسلوفاكيا فوافقت على طلبه وارسلت اليه مطلوبه منها . . . هذا فحوى ما اعلنه الكولونل نفسه .

بعد ذلك عرضت عليه سلاحاً روسيا السوفيانية نفسها . . . وهكذا صارت البلاد العربية تتطلع الى الشرق متسائلة متشاورة . . .

اذ ذاك ثار القلق في الاوساط السياسية الغربية لدخول روسية الشيوعية في امور الشرق الادنى وتقرّب الدول العربية اليها للتسابق في التسلح مع اسرائيل . . . وقد زاد في تخوّف الغربيين من هذا الحدث المفاجئ الجواب الذي سمعوه في مؤتمر الاربعة في جنيف من السيد ايليجينشف الذي اكد بان الاتحاد الروسي « مستعد لمتابعة تقديم الاسلحة لكل الدول العربية المستقلة » .

مؤتمر الاربعة في جنيف : في ١٧ تشرين الثاني انتهى مؤتمر جنيف حيث اجتمع طويلاً للمداولة وزراء خارجية اميركا وفرنسا وانكلترا وروسيا لكنه لم يأت بالنتيجة المتوخاة . وقد لا يكون انخذاله قد خيّب املاً بعدما اختبر العالم قيمة المؤتمرات العديدة التي سبقت .

انتهى المؤتمر وعاد المؤتمرون كلٌّ الى بلده انتهى دون ان يقدر على تحقيق واحدة من غاياته الجوهرية الثلاث : توحيد المانيا وتوطيد الامن الاوروبي وفرض مراقبة متبادلة على التسلح .

والاهمّ من هذه الغايات الثلاث واول شرط لتحقيق السلام في العالم هو توحيد المانيا . لكن هل خفي على الغربيين بانّ روسيا لا ترضى بهذه الوحدة الا اذا كانت في صالح سياستها فهل من صالح هذه السياسة ان تذوب الاقلية الشرقية من المانية في المانية الغربية وهي الاكثرية الغالبة وهي اليوم مرتبطة مع الغرب بتعهدات لا يمكنها التخلي عنها .

قيل لهم : ان ذلك يخالف الايمان ، اجابوا : ذلك قول الفيلسوف . وبقيناً ، ان هذا هو النبيّ الكاذب ، لان من اثار الاعتراض ولم يجد كمن سلّم به ، والى مثله اشار الكتاب عندما قال : من حفر بئراً او كشف بئراً ولم يغطها ثم جاء ثور جاره فوقع فيها ، التزم بالتعويض . وفاتح البئر هو هذا الذي يثير الاعتراض في امور الايمان ، وتارك البئر بلا غطاء هو هذا الذي لا يحلّ الاعتراض ، ولو كان عقله هو سليماً صافياً لا يغلط ، لان غيره ، الذي ليس له صفاء عقله ، يغلط . ومن اثار الاعتراض التزم بالتعويض ، لان الذي سقط في الحفرة ، انما سقط على يده .»(١

في هذا النصّ اوضح دليل على ما كان يحيط بالرشديين من شبهات . فهؤلاء «البعض الذين انصرفوا الى الفلسفة» ليسوا جماعة عاشوا في زمان مضى ، بل هم معاصرو توما وزملاؤه في « الجامعة » ، « والفيلسوف » الذي بـه يحتجون واقوالـه يرددون ، ان هو الا ارسطو «الفيلسوف» على الاطلاق . اما الاقوال التي يرددون فلا يهمّهم منها انها منافية للايمان ، حتى اذا ما سئلوا عنها ، تنصّلوا منها . وهذا مسلك اقلّ ما يقال فيه انه لا يتّصف بالصراحة . اما كيف بلغ بهم الامر الى الجمع بين « اقوال الفيلسوف » وعقيدة دينيّة ما زالوا يعلنون انهم لم يتخلّوا عنها ، فسرّه في موقف من دلّهم عـلى اقوال الفيلسوف وهداهم الى معانيها ، اي في موقف ابن رشد ، ناشر ارسطو وشارحه .

التوفيق بين الحكمة والشريعة

معلوم ان ابن رشد قال ، في باب التوفيق بين الحكمة والشريعة ، ان للشرع ظاهراً وباطناً ، وانه قال بضرورة تأويـل نصّ الشرع اذا اختلف ظاهره عمّا يقول به العقل ، وانه لم يكتف باللجوء الى التأويل بل دعا الفلاسفة الى عدم البوح بتأويلاتهم . ومعلوم كذلك ان هذا التستّر جرّ على ابن رشد تهمة الزندقة وما كان يترتّب عليها من تنكيل ، لان خصومه لم يقتنعوا بما ادلى به من حجج تبريراً لتستّره . فابن رشد صرّح بانه لا خير للعامّة في الوقوف عـلى تأويلات الفلاسفة ، لان العامّة لا يجنون من تأويلات الفلاسفة الا الاذى ، وهم لا يجنون منها الا الاذى ، لانهم لا قبل لهم بالحقيقة المجرّدة . اما خصومه فلم يقتنعوا بالحجة ، ورأوا ان التأويل ، لو لم يكن مخالفاً لتعليم الشرع ، لما كان ثمّة داعٍ لكتمانه . والتشديد على الكتمان دليل كافٍ على عدم الاتفاق .

١) آثار توما طبعة فرنه Fretté جزء ٣٢ ص ٦٧٦ .

ومهما كان من امر ابن رشد وما احاط بموقفه من غموض ، فالامر قد افتضح على يد اتباعه اللاتين ، فهم لم يتورّعوا عن اعلان ما لم يعلن ، وفصل ما لم يفصل . وامام ما يعرض من تعارض بين اقوال الكتاب واقوال الفيلسوف ، لم يأنفوا من التمييز بين العقل والدين . وعندهم ان للعقل حقلاً وللدين حقلاً . وحقل العقل هو حقل الاقتناع البصير ، اما حقل الدين فحقل الايمان الذي يخرج عن نطاق البصيرة . وعليه فالسبيل الاوحد الى الحقيقة هو سبيل العقل . اما ما يعلمه الوحي من آيات الله فخارج عن نطاق العقل ، وليس من الحكمة في شيء ان يقابل بما يقول به العقل ، او ان ينظر فيه على نور العقل ويحك على محكّه . وهاك ، على سبيل المثل ، ما كتبه احدهم ، سيجر البرابانسي في هذا الباب :

« ونحن انما نبحث هنا عن قصد الفلاسفة ولا سيما ارسطو ، وان اتفق ان رأى الفيلسوف غير ما نظن انه الحق ، وما يعلمه الوحي ، في النفس ، مما لا سبيل الى البلوغ اليه بالادلة الطبيعية ، لاننا هنا لا نبحث في آيات الله ، ما دمنا نبحث بحثاً طبيعياً في امور طبيعية. »(١)

ومن هذا النص يتّضح ان الرشديين كانوا يفصلون فصلاً تاماً بين الفلسفة والدين . فمحور الدين آيات الله ، والبحث فيها لا يكون بادلة طبيعيّة . ومحور الفلسفة قصد الفلاسفة والبحث فيه يكون بادلة طبيعيّة . وان اتفق ان يرى الفيلسوف غير ما يعتقده المؤمن او يعلّمه الوحي ، فلا حرج في ذلك . لان موضوع الدين اما ان يفوق ما يمكن البلوغ اليه بالادلة الطبيعيّة ، واما انه غير مقيّد بما يقصده الفلاسفة .

والالتباس بيّن في موقف هؤلاء الجماعة ، فهم تارة يتحامون وراء التاريخ ، وتارة يعزلون تعليم الوحي خارج نطاق العقل . وفي الامرين غموض . فعندما يبحثون عن قصد الفلاسفة هل يتوخّون تقرير الواقع فقط ام يتوخّون البلوغ الى الحق ؟ وعندما يعزلون تعليم الوحي خارج نطاق العقل ، هل يقصدون ان الوحي غير مقصور على ما يثبته العقل ام انهم يقصدون ايضاً ان تعليم الوحي لا يسلم في غربال العقل ، وانهم يؤثرون عدم البحث فيه حسماً للجدل ؟

نقد توما لموقف الرشديين

مثل هذا الالتباس لم يخف على توما ، وقد ردّ على المتحامين وراء التاريخ

(١ Mandonnet, *Siger de Brabant*, p.165 note 1.

بقوله : « ان غاية الفلسفة ليست معرفة ما رآه الناس ، بل معرفة ما هي حقيقة الاشياء . »[١] وعليه فلا بدّ من التمييز بين الفلسفة وتريخها . فتاريخ الفلسفة مفيد ، ولكنه ليس الفلسفة . الفلسفة علم مقصود بذاته ، غايته ارواء ظمأ الانسان الى الحقيقة . وقد اوضح توما الامرين ، فبيّن فوائد تريخ الفلسفة للفلسفة ، وبيّن كذلك عقم كل فلسفة لا تتعدّى التاريخ .

ففي تاريخ الفلسفة قال : « ينبغي الاطلاع على آراء الاقدمين ، لان في ذلك فائدتين : الاولى هي الاستعانة بالرأي الصحيح ، والثانية هي اتّقاء الرأي الخاطئ »[٢] وبديهي ان التمييز بين الرأيين من صلاحية الفيلسوف . ولا يظنّنَّ احد انه ما من فائدة تجنى من التاريخ نظرًا لتراكم النظريات الواهية العقيمة وطغيانها على الرأي السليم ، لان الحقيقة هي ضالّة الانسان ، ولا بدّ له من السعي اليها ، والتفتيش عنها حتى بين الضلالات . وتوما ممن يعرفون قيمة الحقيقة ، وممن يقدّسون كل جهد في سبيلها ، وهاك ما كتب في هذا الشأن ، وهو بليغ : « ان كان ما يستطيع رجل واحد بجهده وذكائه ان يساهم فيه او يزيده على معرفة الحقيقة شيئًا زهيدًا بالنسبة الى معرفة الحق الشاملة ، فمع ذلك ان ما يتجمّع من كل هذه الجهود المؤتلفة ، المختارة ، المتراكمة ، انما هو شيء عظيم . والامر واضح في كل العلوم التي بلغت شأوًا عجيبًا بفضل جهود وفطن مختلفة »[٣] فلا يستكبرنَّ نابغة نبوغه ، ولا يستصغرنَّ جهود غيره ، « فعقول البشر على ما يبدو ، قد تقدمت تدريجيًا في البحث عن اصل الاشياء . »[٤] .

فتوما اذن يقدّر التاريخ حق قدره ، ويؤمن بتدرج العقل البشري في سبيل الحق ، وينظر الى تاريخ الشر نظرة تقدمية ، ترى ما في مجراه من تصعيد ، ولا يفوتها ما يعترض هذا التصعيد من تعريج وانخفاض وجمود[٥] .

---

١) في السماء والعالم في المرجع عينه ، حاشية ٥

٢) في النفس : ١ ، ٢

٣) ما بعد الطبيعة ٢ : ١

٤) في الجواهر المفارقة : ٧

٥) مضت اجيال على توما ، وظهرت نظرات اخر الى التاريخ ، تقدمية ايضًا ، ولكنها تكبل مجرى الفكر في سير محتوم (سواء كان الدافع حركة المادة ام منطق العقل) ولكننا ما زلنا نرى ان نظرة توما هي اوفى بالواقع ، واقرب الى العلم ، واحرص على كرامة الانسان .

لكن تقدير التاريخ لا يصرف نظره عن حقيقة الفلسفة . والفلسفة تميز وبناء، لا جمع وعرض . وكل فلسفة لا تخلص الى ادراك الحق، ولو بعضه، مضيعة للوقت، ومجلبة لليأس، ولهوٌ خلوٌ من لذة اللهو. وليس اخبث من فلسفة تبعث في الانسان المتطلع صوب الحق نزاعاً لا يستقر، بين ما ينشده ويؤمن به، وما يظنّ انه يراه ويأمن فيه. وهذه الفلسفة هي فلسفة الرشديين، وعليها علّق توما بقوله :

« وافظع من ذلك قوله (سيجر) : اخاص بقوة العقل الى القول بان العقل واحد عددًا، وبقوة الايمان اؤكد العكس تأكيدًا . فهو اذن يعتقد ان الايمان ممكن في امور يستطيع العقل اثبات عكسها . ولما كان لا يثبت بالعقل الا الحقيقي الضروري، الذي عكسه خطأ ومحال، لذلك ينتج، بحسب قوله، ان الايمان يعلّم الخطأ والمحال . والله عينه يعجز عن ذلك . »[1]

الى هذا بلغت الرشدية، الى الفصل بين ما يثبته العقل وما يعلّمه الوحي. وقد يعلّم الوحي ما ينكره العقل . وما يكون حال المؤمن يا ترى ؟ ايثبت على ايمانه ؟ وما قيمة تأكيد يبدو للعقل محالًا ؟ واي ثقة للمؤمن اذ ذاك في ما يؤكد ايمانه ؟ ولا يسع الباحث، بعدما آل اليه الامر مع الرشديين، من العودة الى ابن رشد، والتنبه الى دواعي تكتمه وتحفظه، وتشديده على عدم البوح بالتأويل . تراه لو اجاز البوح بالتأويل، اما كان بلغ الى حيث بلغ اتباعه.

ورب معترض يقول : اوليس الحقّ بجانب الرشديين ؟ او ليس من الثابت ان الدين يدعي كشف اسرار لا قبل للعقل بها، ولا سبيل له الى اثباتها ؟ ومن شاء ان يبقى على ايمان بالخوارق دون ان يتخلى عن حكم العقل، هل من سبيل مفتوح امامه، غير السبيل الذي سلكه الرشديون ؟

ان هذا الاعتراض يدفعنا الى التوغل في البحث، تبياناً للحقيقة :-

من الحقّ ان الدين لا يقتصر على ما يتسنى للعقل اثباته بالدليل العقلي، ولو صحّ ان الدين لا يعلّم البشر الا ما يستطيعون ان يدركوه بعقولهم، لما شعر البشر بحاجة اليه، ولاستغنوا عنه . لو صحّ ذلك، لما كان الدين غير ضرب من ضروب تسهيل الفلسفة، وجعلها في متناول عامّة الناس[2]، ولما كان واجباً على جميع الناس، حتى الفلاسفة .

١) في وحدة العقل .

٢) وابن رشد لم يكن يرى في الدين غير ذلك .

ولكن من الحق ايضاً ان الدين لا يسعه ان يعلم الناس مـا يراه العقل محالاً ، ولو كان ذلك عن طريق الوحي.. وسببه ان المحال لا يروي غلة بل يأباه العقل . ولو صحّ ان الدين يعلّم البشر المستحيلات ، وان الايمان يفرض على المؤمن التخلي عن عقله ، لكان الدين ضرباً من الغرور والضلال .

على ان ثمّة صراطاً ضيقاً بين الهاويتين. فبين ما هو ثابت بدليل عقلي قاطع ، وما هو محال بحكم عقلي قاطع ، حدّ وسط ، يتّسع لما لا يأبى العقل التسليم به ، وان لم يثبت ثبوتاً ايجابياً بدليل عقلي . فليس كل معقول قابلاً للاثبات بحجة عقلية ، وليس كل ما لم يثبت بحجة عقلية قاهراً لحكم العقل . وقد يرى العقل من واجبه ان يسلّم بامور لم تنجلِ له انجلاء واضحاً بيناً ، لان حقائق الوجود ابعد من ان يسبر غورها عقل محدود . وحقائق الوحي ، هي مما لا يرى العقل غضاضة بالتسليم بها وان لم تنجلِ له بوضوح تامّ . هي اشبه شيء بالشمس . حدّق اليها ، تبهرك ، ومع ذلك فليس غيرها ينير سبيلك . لست تتبيّن فيها شيئاً واضحاً ، وعلى نورها تسير ، لانك تأخذ منها ما تقوى على الاحاطة به .

ولكن الرشديين لم يكلّفوا النفس الترقّي الى هذا المدى . اكتفوا بفصل ما بين الفلسفة والوحي ، ولم ينظروا في ما يعلّم الوحي على نور العقل . تصرفوا كما لو كانت الحقيقة حقيقتين : حقيقة فلسفية ، ثابتة جلية ، وحقيقة دينية لا هي بالثابتة ولا هي بالجلية . ولم يروا داعياً لنبذ هذه الحقيقة الدينية ، بل كانت كل الدواعي الظرفية تدفعهم الى الابقاء عليها . وكأني بهم اصغوا الى الدواعي الخارجية واشدّها وطأة مراعاة البيئة والتقاليد ، ولم يصغوا الى الدواعي الباطنية التي كانت حرية ان تدفعهم الى الخروج من المأزق الذي زجوا فيه نفوسهم ونفس كل مؤمن.

اما توما فلم يكن يطيق مثل هذا المسلك الملتبس ، وعنـده ان الوحي والعقل ما دام كل منهما سبيلاً الى الحقيقة ، يجب ان يتّفقا حقيقة . وليس من الجائز ان يعلم الوحي ما يأباه العقل . وليس من الجائز كذلك ان ينكمش العقل فيصد عن الوحي . ولذلك فمن حقّ العقل ان ينظر في كل ما يعلّمه الوحي ، وان ينبذ ما يبدو له مستحيلاً ، ومن حق الوحي ايضاً ان يفرض على العقل غربلة المقدمات التي يسلّم بها تسليماً بديهياً . ومتى استقام القصد من الناحيتين ، تسنّى للمؤمن ان لا يسلّم بالمستحيلات ، وتسنّى للعقل ان ينفي من مبادئه ما ليس ثابتاً .

الاختلاف على التفاصيل

ونظرًا لما كان من اختلاف موقف الطرفين على الاساس ، فلا نعجب ان يختلفا في التفاصيل . وقد كان للرشديين ، في التفاصيل ، مواقف لم يسع توما ولا غيره من المؤمنين ان يسلّموا بها . وان كان المؤمنون نبذوها حرصاً على ايمانهم ، فقد شاركهم توما في هذا النبذ حرصاً على سلامة العقل ايضاً .

واقرب مرجع يفصل لنا الخلاف في التفاصيل هو مرسوم تحريم القضايا الرشدية ، الذي صدر عن اسقف باريس سنة ١٢٧٠[1] . وقد تضمّن هذا المرسوم ثلاث عشرة قضية ، هي هذه :

١ – ان عقل جميع الناس واحد عددًا وهو هو للجميع .
٢ – القول بان الانسان « يدرك » هو خطأ وعدم تدقيق .
٣ – ان ارادة الانسان تريد وتختار ضرورة .
٤ – ان كل ما يحدث في العالم الاسفل خاضع لحكم الاجرام السماوية .
٥ – ان العالم قديم .
٦ – ليس ثمّة انسان اول .
٧ – ان النفس التي هي صورة الانسان بما هو انسان تفسد بفساد الجسد .
٨ – ان النفس المنفصلة بعد الموت لا تتألم بنار عادية .
٩ – ان الحرية قوة سلبية تندفع ضرورة الى ما يجذبها .
١٠ – ان الله لا يعلم الجزئيات .
١١ – ان الله لا يعلم ما سواه .
١٢ – ان اعمال البشر لا تديرها عناية الله .
١٣ – ان الله لا يستطيع ان يمنح الخلود وعدم الفساد كائنًا قابلًا للفساد والموت .

هذه هي القضايا الثلاث عشرة ، وهي ليست مستقلة الواحدة عن الاخرى ، بل مرتبطة بعضها ببعض بحيث يمكن ردّها ، او ردّ ما كان منها فلسفيًا ، الى اصول اربعة : قدم العالم ، علم الله الجزئيات وعنايته بها ، وحدة العقل ، حرية الانسان . ولما كانت هذه الاصول هي هي التي كانت ، الى حدّ بعيد ، موضوع الخلاف ، في الاسلام ، بين المتكلّمين والفلاسفة ، فليس من النافل ان نستطلع توما رأيه في كل منها .

---

١) Mandonnet، المرجع عينه ص ١١١ حاشية ١

١ — قدم العالم

شغلت هذه القضية مفكري الاسلام حقبة طويلة ، وتضاربت فيها حجج المتكلمين والفلاسفة من «تهافت الفلاسفة» الى « تهافت التهافت » مما لا مجال الى تفصيله . وبعد « تهافت التهافت » انتقل الجدل الى الغرب ، فثبت الرشديون على رأي معلمهم ، وحاربهم عامة اللاهوتيين ، — واشهرهم بوناونتورا — بالحجج عينها التي ردّ بها الغزالي على الفلاسفة من قبل .

ومما لا شك فيه ان القضيَّة تهمّ علماء الدين بمقدار ما تهمّ الفلاسفة . فعلماء الدين ، سواء بينهم المسلمون والنصارى ، يهمهم منها ناحيتان : ناحية تقرير معنى «الخلق» الذي تعلّمه الكتب المنزلة ، وهو معنى لا يستقيم ، في نظرهم ، ان لم يفترض «حدوث» العالم . وناحية «حرية» الخلق ، وهي لا تسلّم في نظرية قدم العالم .

ونزل توما الى الساحة ، والعراك قائم . فالى اي جهة يقف ؟ اذا صحّ ان العقل يفرض القول بقدم العالم ، فكيف يجب فهم تعليم الوحي في الخلق ؟ واذا صحّ ان تعليم الوحي يفرض القول بحدوث العالم ، فكيف تدحض حجج الفلاسفة ؟ ومن الواضح ان دقّة الموقف وتمسّك الطرفين كل برأيه املى على توما الرجوع الى الاصول ، في تعليم الوحي وبراهين الفلاسفة ، وغربلة كل منها . وقد وفق توما في الوصول الى نتيجة حاسمة ، في هذا الجدل المزمن ، لم يكن احد الطرفين قد بلغ اليها من قبل . وسنلخص فيما يلي اقواله .

ا — العقل لا يفرض القول بقدم العالم

حجج الرشديين

ان القائلين بقدم العالم استندوا الى رأي ارسطو ، وحاولوا اثبات رأيهم بأدلة عقلية . فلا بدّ من البحث اذن في رأي ارسطو وفي قيمة الادلة العقلية .

فالاستناد الى رأي ارسطو ، ليس برهاناً قاطعاً . لان « الفيلسوف » ، وان اماماً ، ليس اماماً معصوماً . ثم ما قال الفيلسوف ؟ او لا يكون براء مما نسب اليه ؟ وبعد التدقيق تبيّن لتوما ان ارسطو قال باستحالة تولّد « المادة الاولى » على نحو ما في العالم من تولّد وفساد . او يعني ذلك انه نفى نفياً قاطعاً تولّدها على نحو آخر ؟ هذا ما لا سبيل الى البتّ فيه بقوة النصوص .

ويبدو ان حرص توما على ارسطو دفعه الى التفتيش عن هذا المخرج تبرئة

«للفيلسوف» وان كان ثمّة شيء. اكيد فهو ان موقف المعلّم الاول، في هذا الباب، لم يتّصف بالوضوح الذي اتّصف به موقف اتباعه وشرّاحه من العرب واللاتين، ولا سيّما موقف «الشارح» ابن رشد.

اما الادلة العقلية فمشهورة، وسنجملها توطئة لعرض ردّ توما عليها.

العالم، على زعمهم، قديم، سواء نظرت الى العلة ام الى المعلول.

– فبالنظر الى العلّة:

كل قول بحدوث العالم يفرض تراخي المعلول عن العلّة. وتراخي المعلول عن العلّة لا يبرره الا نقص في العلّة، كان قبل حدوث المعلول فامتنع حدوثه، ثم سُدّ فصدر. ولا يجوز، في اي حال، نسبة النقص الى العلّة الاولى.

كذلك كل قول بالحدوث يفرض تميّزًا في الله بين الفعل والذات. ولا مجال للتمييز في الله بين الفعل والذات. اما ان يفرض القول بالحدوث تمييزًا بين الفعل والذات فواضح. لان الحدوث يفرض التراخي، والتراخي، ان جاز بالنسبة الى الذات، فلا يجوز بالنسبة الى الفعل، فالقول به يجرّ الى فصل الفعل عن الذات. ولكن العقل في الله ازلي غير متميّز عن الذات. اذن ...

– وبالنظر الى المعلول:

في العالم – وهو المعلول – كائنات، منها ما هو متغيّر قابل للفساد، ومنها ما هو غير متغيّر وغير قابل للفساد. وفي كل الحالين، ينبغي القول بقدم العالم.

ينبغي القول بالقدم استنادًا الى الكائنات المتغيّرة.

التغيير هو الحركة، وكل متحرّك حركته من غيره، وغيره حركته من آخر متحرّك بحركة سابقة. وهكذا دواليك، دون ان يكون ثمّة داعٍ للتوقّف. وعليه فالحركة القائمة تفرض حركة قديمة. وبما انه لا حركة بلا متحرّك، فلا بد من ان يكون ثمّة متحرك قديم.

وينبغي القول بالقدم كذلك استنادًا الى الكائنات غير المتغيّرة.

المتغيّر هو ما كان قابلًا للفساد. وغير المتغيّر هو ما كان غير قابل للفساد. وما كان غير قابل للفساد هو ما لا نهاية له. وما لا نهاية له ليس له كذلك بداية، لانه لو كان له بداية لكان متغيّرًا. اذن ما من كائن غير قابل للفساد الّا وهو قديم.

هذه وغيرها من الحجج تذرّع بها الرشديون للقول بقدم العالم ضرورة.

ردود توما

انعم توما النظر في حجج الرشديين فلم يفته ما دخلها من سفسطة . واليك مجمل ردوده .

لا يفرض العقل القول بقدم العالم لا بالنظر الى العلة ولا بالنظر الى المعلول.
– لا بالنظر الى العلة لانها تعمل رضاء لا قسراً :

مع الرشديين نسلّم بان العلة الاولى لا يجوز ان يتطرق اليها النقص ، وبانه لا مجال الى التمييز فيها بين العقل والذات ، ولكننا ننكر عليهم القول بضرورة تكافؤ المعلول والعلة او الفعل في القدم، ولكان صح قولهم لو ان العلة الاولى تفعل ما تفعل قسراً واضطراراً ولكن العلة الاولى تجل عن هذا الاضطرار لانه نقص.

ثم أن يخلق الله العالم «لا منذ الازل» لا يعني ان ثمّة زمناً سبق وجود العالم، لان الزمن لاحق للعالم لا سابق له . انّما معناه ان الله حدّ زمن العالم كما حدّ ابعاده ، وان العالم محدود في «القَبل» كما انه محدود في «الفوق» «والتحت» ، وعلة هذا الحدّ هي في الله لا في غيره . ولا تقاس علة وجود الكون جملة بعلة وجود الكائنات الجزئية . فعلّة الكائنات الجزئية هي في ما تصير اليه او في ما يصير اليها ، اما علة وجود الكون جملة فلا يمكن ان تكون الا خارجة عن الكون فلا يمكن ان تكون الا في الله . وعليه فعلّة وجود الكون « لا منذ الازل » ان هي الا في الله وحده . وان عاد المعترض الى اعتراضه قائلاً : ولكن هذه العلّة هي في الله منذ الازل، لذلك اقتضى وجود المعلول منذ الازل، اجاب توما : لو صحّ ذلك ، لكان الله مجبراً على الخلق ، والله اعز من ان يُجبر .

–ولا بالنظر الى المعلول، لان الموصوف سابق للصفة ، سواء كان قابلاً او غير قابل للفساد:

فقول الرشديين بان الحركة القائمة تفترض حركة قديمة ، وانه لا حركة بلا متحرك ، قول مردود في المعنى الذي يقصدون ، فوجود حركة قائمة يفرض علة محركة ، متحركة او غير متحركة ، لا فرق . ووجود الحركة يفرض متحركاً ، بمعنى انه لا تقوم حركة بلا متحرك موجود ، لا بمعنى ان الحركة تفرض وجود المتحرك ، اذا لم يكن موجوداً . فالحركة صفة لاحقة ، والمتحرك موصوف سابق . ولا ينسب الموصوف السابق الى صفة لاحقة . ومن فعل ذلك قال قولاً هراء . وكيف لا يكون هراء . نسبة وجود الشيء الى صفة تبعة

لوجوده ؟ اما العقل فيقول بنسبة الشيء لا الى احدى صفاته بل الى علة خارجة عنه . والفلاسفة قد اتبعوا العقل عندما برهنوا عن وجود الله ، فلمَ يقولون في هذا الباب ، ما لا يقول ؟

وكذلك قولهم بان ما كان غير قابل للفساد قديم . ظنّ الفلاسفة ان ما لا نهاية له ، بما هو غير قابل للفساد ، لا بداية له ايضاً . ولكن ذلك لا يصح الا تبعاً لوجود الشيء ، لا قبل وجوده . ولو كان كل ما لا يفسد مفروضاً وجوده ، لكان كل ما لا يفسد واجب الوجود . وليس الا الله واجب الوجود . والفلاسفة سلّموا بذلك وانكروا ان يكون غير الله واجب الوجود .

وعليه فليست الحجج المدلى بها لاثبات قدم العالم ضرورة خالية من كل سفسطة . وعليه فلا يمكن التسليم بان العقل يفرض القول بقدم العالم . اذن اتراه ، على العكس ، يفرض القول بحدوثه ؟

ب – العقل لا يفرض القول بحدوث العالم

حجج المتكلمين واللاهوتيين

وقف علماء الكلام في الاسلام ، وعلماء اللاهوت في النصرانية ، في وجه الفلاسفة القائلين بقدم العالم ، وقالوا : من المحال ان يكون العالم قديماً ، بل حدوثه ضروري . وقد قالوا هذا القول غيرة منهم على سلامة تعليم الوحي ، ولكنهم ، امام الفلاسفة ، حاولوا قرع الحجة بالحجة . واشهر حججهم ما ورد في « تهافت الفلاسفة » وتردد في الغرب على لسان بوناونتورا . وسنجمل هذه الحجج توطئة لعرض ردود توما عليها .

ان القول بقدم العالم يفرض القول بعدد متناه وغير متناه في وقت معاً ، وهو التناقض بعينه .

فلو صح ان العالم قديم لكان عدد دورات الافلاك غير متناه من ناحية اوله ، متناهياً قابلاً للمزيد من ناحية آخره ، وهو محال .

ولا يحاولنّ الفلاسفة التهرب من الحجة بقولهم ان دورات الافلاك ليست غير متناهية بالفعل ، لانها ، ولو لم يكن لها ابتداء ، ليست موجودة معاً ، لان هذه الحيلة ، ان صحت في عدد دورات الافلاك ، لا تصح في عدد النفوس . فنفوس البشر خالدة ، وبما هي خالدة ، فهي موجودة جميعها في وقت واحد ،

وعددها ، والحالة هذه ، غير متناه ومتناه في وقت واحد ، وهو محال .

وكذلك لو صح ان العالم قديم ، لشارك الله في القدم ، ولما كان مخلوقاً ، والله لا شريك له ، على الاطلاق. وعليه لا يستقيم معنى الخلق الا بافتراض الحدوث.

ردود توما

كان من مصلحة توما ، وهو لاهوتي مكلّف بالدفاع عن تعليم الوحي ، ان يجاري لاهوتيي زمانه في ردودهم على الفلاسفة . ولكن حرصه على الايمان لم يسوّغ له استغلال الحجج الواهية في سبيله ، وحرصه على الحق لم يسوّغ له التسليم بما لا يفرضه العقل . وقد رأى ، في هذا الباب ، غير رأي اهل زمانه من المؤمنين ، وهو ان العقل لا يفرض القول بحدوث العالم ، ودحض حججهم بما لم يوفق اليه الفلاسفة انفسهم .

فعلى قولهم بان قدم العالم يفرض وجود عدد متناه وغير متناه في وقت واحد ، اجاب بانه قول لا يستقيم ، لا من ناحية الواقع ولا من ناحية المبدأ .

– لا من ناحية الواقع :

لان قدم العالم لا يعني قدم الانسان . والحجة المستندة الى عدد النفوس تفرض قدم الانسان . فهي اذن حجة لا مجال الى الادلاء بها .

– ولا من ناحية المبدأ ،

لان كل عدد ، بمجرد كونه قابلاً للزيادة ، هو متناه ، واللامتناهي ، بحصر المعنى ، هو ما كان من طبعه غير قابل للعد . ولا يصح فيه ما يصح في المعدود. وعليه فالحجة فاسدة لانها تخلط بين ما هو قابل للعد وما هو غير قابل للعد . والقول بعدد غير متناه هو قول ، ان فهم بالحصر ، فيه تناقض ، لان كل معدود متناه .

وعلى قولهم بان معنى الخلق لا يستقيم الا بافتراض الحدوث ، اجاب ، بان الخلق انما يحدّ بالنسبة الى الامكان والوجوب لا بالنسبة الى القدم والحدوث . وان يكون العالم قديماً لا يعني انه واجب الوجود بذاته . ومن الخلط ان يفرض القول بحدوث العالم لان العالم معلول .

وعليه فالحجج التي ادلى بها علماء الدين ليست كذلك منزهة عن السفسطة . وكل هذا الجدل حمل توما في النهاية الى تخطئة الفلاسفة واللاهوتيين معاً ،

لان هؤلاء واولئك فرضوا على العقل مـا لم يفرضه العقل عليهم ، فالفلاسفة قوّلوا العقل ما لم يقل لان القول بالقدم اكثر انسجاماً مع نظرياتهم ، واللاهوتيون قوّلوا العقل ما لم يقل لان نظرية الحدوث تبدو اقرب الى معتقداتهم .

ولكن العقل السليم ما كان ليفرض على الفلاسفة ما ذهبوا اليه ولا المعتقد السليم كان يفرض على اللاهوتيين ما ذهبوا اليه .

وبعد ان محّص توما القضية هذا التمحيص تسنّى له ان يخلص الى نتيجة ايجابية . واليك زبدة هذه النتيجة :

– ان قضية اصل العالم قضية عويصة غامضة ، يعسر البحث فيها ، نظراً لطغيان الخيال او الهوى على المنطق المستقيم .

– ينبغي التمييز في هذا القضية بين ما يقطع فيه العقل ، وما لا يقطع العقل فيه .

– فما يقطع العقل فيه :

– ضرورة اللجوء الى علة ينسب اليها الكون . فالكون ، قديماً كان ام حديثاً ، معلول على كل حال ،

– وضرورة الامتناع عن نسبة الزمن الى غير الكون . فالزمن من لواحق الكون ولا « قبل » ولا « بعد » الا بالنسبة الى الكون ، « ولا قبل ولا بعد » بالنسبة الى الله .

– اما ما تبقى فلا يقطع العقل فيه . فالعقل لا يقول بوجوب القدم ولا يقول بوجوب الحدوث ، وكما ان القول بالحدوث لا ينافي طبع الواجب كذلك لا ينافي القول بالقدم وحدانيّة الواجب .

وان كان العقل يقف عند هذا الحدّ ، فلا مانع من استطلاع رأي الكتاب .
اما الكتاب فقد جاء في رأسه : « في البدء خلق الله ... » وهي آية تتضمّن معنيين لا داعي الى الانحراف عنهما : معنى خلق العالم ومعنى ملازمة الزمن للعالم .

فمعنى الخلق يفرض ان يكون الله علّة الكون ، وان يكون حرّاً في ما خلق . اما معنى ملازمة الزمن للعالم فيفرض ألّا ينسب الزمن الى غير الكون ، وان ينسب الى الكون مدى من الزمن محدود .

وهذه النقطة الاخيرة هي ما كان يتمسّك به اللاهوتيون بنوع خاص ، وما كان الفلاسفة يرفضونه ، حرصاً على طبع الواجب . ولكن اي ضير في ان يحدّد

الخالق لخلقه مقداراً من المدى، ما دام غير مسيّر في خلقه بوجه من الوجوه. ولو شاء الفلاسفة ان يعبّروا عن حقيقة ما بلغ اليه العقل من امر الخلق، هل كانوا يقولون غير ما قال الكتاب: «في البدء خلق الله...»

وخير ما يستخلص من هذه القضية، نسبة الى العقل والوحي، هو ان العقل، ان لم يتخطَّ حدوده، وبمقدار ما ينعم النظر في مقتضياته، لا يأتي بما ينافي تعليم الوحي، وان الوحي الاصيل، ما لم يسأ فهمه، لا يعلّم، في مـا يتداوله العقل، غير ما يتوقّعه العقل، ولا يعلّم كذلك، في ما لا يتداوله العقل، غير ما يفي بمقتضيات العقل ويوسع مداه.

٢ — علم الله الجزئيات وعنايته بها

وهذه قضية اخرى، قام عليها جدال، في الاسلام، بين المتكلّمين والفلاسفة، وانتقل الجدال الى النصرانيّة. وانها قضية تهمّ الطرفين معاً، فمن حقّ الفلاسفة ان يحرصوا على طبع الواجب فينزّهوه عن كل امكان، ولو متأتياً عن علة، ومن حق المتكلّمين ان يحرصوا على كمالات الله، فلا يخرجوا ممكناً عن تدبيره ولو بداعي تنزيه طبعه عن الامكان.

موقف الرشديين

ان الفلاسفة، المشارقة منهم قبـل الغربيين، قالوا بان الله يعلم الاشيا، ولكنه يعلمها في ذاته لا في ذاتها، لانه اسمى من ان يحدّ علمه غير ذاته. ولا يفهمنّ من ذلك ان علم الله ناقص، لان الجزئيات ليس لها من الوجود الا بمقدار مـا تردّ من ذات الله، وان بتوسط العلل الثانوية. فالله اذن يعلم الجزئيات باسبابها، وهذه الاسباب مردُّها اليه..

والقول بان الله يعلم الجزئيات باسبابهـا، وبالتالي في ذاته لا في ذاتها، مفروض بضرورة تنزيه معرفة الله عن التغيّر. ولا يتنزّه معرفة الله عن التغيّر من قال بان الله يعلم الجزئيات بذاتها، لان التغيّر يعرض للذوات الجزئية، ويعرض بالتالي لمعرفة الله، ومعرفة الله، لا يجوز ان يتطرق اليها تغيّر او امكان.

ولكن المتكلمين اخذوا على هذا الرأي نسبته النقص الى علم الله. فمعرفة الاشيا باسبابها هي، في رأيهم معرفة «كلية» والمعرفة «الكلّيّة»، في نظرهم،

اعمّ من ان تستوعب الجزئيات بخصائصها ، ولا يستوعب خصائص الجزئيات الا المعرفة الجزئية المباشرة . ولذلك اكّد الغزالي ، في ردوده على الفلاسفة ، ان الله يعلم الجزئيات بذاتها ومباشرة .

اما ابن رشد فلم ير في اعتراض الغزالي داعيا الى الرجوع عن المبدا الاول وهو ان الله يعلم الجزئيات في ذاته ، بما هو سبب وجودها . على انه انكر ان توصف معرفة الله بانها « جزئيّة » او « كليّة » . لان هذا الوصف ينسب الى معرفة الله صفات معرفة المخلوق ، ومعرفة الله اسمى من ان توصف بصفات معرفة المخلوق .

على ان هذا التحفّظ من جانب ابن رشد ، وهو شكلي على ما يظهر ، لم يوقف اتباعه عن استخراج النتائج التي تتبع المبدأ الاول . فهؤلاء اصرّوا على ان الله لا يعلم الجزئيات الا في ذاته ، وعلى ان هذا العلم هو علم كلي ، وعلى ان العلم الكلي ، لا يتناول الجزئي الممكن بما هو ممكن .

ولكن هذه النتيجة تتعارض وما هو مسلّم بـه في الدين من عناية الله بخلائقه حتى ادناها . وهذا ما نبّه الى الخطر في موقف الرشديين . على ان هؤلاء لم يكونوا ليخففوا من حدة منطقهم اية كانت العاقبة . واليك ، ايضاحاً لموقفهم ، ما كتبه زعيمهم سيجر :

« اعلم انه لو علم عقل ما ، الممكن بما هو واقع ، قبل وقوعه ، وعلم هذا الممكن بذاته لا بغيره ، علماً غير قابل الخطأ ، لاصبح هذا الممكن واجباً ، ايّاً كان العقل ، عقل بشر كان او عقل الله . والاديان ، كما ذكر ابن سينا ، بقولها ان كل شيء مكتوب في اللوح ، انما تعني ان كل شيء يحدث ضرورة . وما عناه ابن سينا « باللوح » يسميه غيره « سابق علم الله » ، وعنايته ، وسفر الحياة . ولذلك ينبغي التنبّه الى انه ما من شيء ، حاضراً كان ام مستقبلاً معلوم عند الله بذاته هو (اي بذات الشيء) انما هو معلوم بغيره اي بالعلم المعلومة به ذات الله عنده . وهـذا العلم ، المنزّه عن الخطأ ، الصحيح ابداً ، لا يجوز ان يفرض المستقبلات فرضاً ، لذلك ينبغي القول ، ان بعض هذه المستقبلات يحدث بدون سابق علم الله وتدبيره ، لان علم الله وتدبيره محصور في ما يصحّ . والحال ان صحّ ان معركة بحرية كما قال ارسطو ، ستحدث او لا تحدث ، فمن الممكن الا يصحّ الا احد الفرضين . ولو صحّ ان هذه المعركة ستحدث لاصبحت هذه المعركة ضرورية . »(١)

ومن تبصر في هذا النصّ تبيّن ان الرشديين انكروا على الله علم الجزئي

١) ماندونه : المرجع السابق ص ١٦٥

الممكن ، لانهم لا يرون مجالاً للجمع بين الامكان في الحدوث والتأكد في العلم بالنسبة الى الموضوع عينه. فالممكن بما هو ممكن لا يعلم بتأكيد ، وان علم بتأكيد لم يعد ممكناً بل اصبح ضرورياً . وعلم الله بما هو منزه عن الخطأ لا يتسع الا لما هو مؤكد . اذن فالممكن ، بما هو ممكن ، خارج عن علم الله .

ولا يظنّن احد ان الرشديين اخرجوا الممكن عن حكم علم الله ، حفاظاً على حرية الانسان . لا ، ليس هذا السبب. فالممكن عندهم موقوف على تناسق الاسباب المتوسطة وعلى استعداد المادة. وقد تتضارب الاسباب المتوسطة ، وقد لا تطاوع المادة الاسباب الفاعلة ، فيعرض الممكن ، مما لم يكن في الحسبان . فالممكن اذن مجرد عارض ، والعارض هو ما لا يدخل في نظام ، اما وقوعه فمن لواحق هذا الكون المادي . وعليه فما يجري في الكون يسير على نظام ، وعلى نظام محتوم ، بفعل الاسباب المتوسطة ، المرتبطة بعضها ببعض . وما دام يجري على نظام فهو داخل في حكم علم الله ، بوصفه العلة الاولى لكل العلل المتوسطة . اما ما تعدى النظام ، عرضاً ، وهو الممكن فلا سبيل الى علمه .

موقف توما

ان نظرية الرشديين مبنية على الجبر ، والجبر تعبير عن الضرورات العقلية . وغني عن البيان ان عالماً هذه سنته لا يتسع لدين ولا لكرامة انسان . ومهما بدت هذه النظرية غرّارة بجلائها وصراحة منطقها ، فان الطبع يأباها والحدس ينافيها ، ولا نعتقد ان ديناً ما يسلم بها . وبعد ، لا تنتظرن من توما ان يندفع وراءها ، فتوما ، بين العقلانيين ، احكم من سار على نور العقل وآخر من اغترّ بجلائه .

عمد توما الى نظرية الرشديين فتفحص مبادئها ، ولفت نظره فيها امران : صوابية المبدأ الاساسي ، وخطأ النتيجة النهائية . فكان لا بد له من اعادة النظر في كل حلقة من الحلقات لاكتشاف الخلل في الاستنتاج . وعلى اثره سنعيد النظر فيها :

الله عقل ، وعقل بالفعل ، فهو عالم ، وعلمه لا امكان فيه ولا تحول ، وليس

اقرب اليه ولا اجدر بعلمه من ذاته . وفي ذات الله لا تمييز بين العالم والمعلوم .

والله علة كل موجود ، فما من كائن وُجد او يوجد الا بفعله وعلمه ، فهو يعلم كل موجود بما هو سبب وجوده. ولكان يجهل ذاته لو فاته علم ما هو قادر على فعله . فالله اذن يعلم ذاته وكل ما يصدر عنه ، وان خارجاً عن ذاته .

وبمقدار ما يعلم الله بذاته ما ليس في ذاته ، يتنزّه علمه عن ان يكون معلولاً . وعليه فالله يعلم بذاته كل شيء ، حتى الجزئيات .

اقرّ توما المبدأ الاساسي في نظرية الرشديين ، لانه مبدأ لا خلل فيه . فما تراه يفعل اذا تقدمت به الخطى ؟ وكيف يحلّ الاعتراض المحرج : هل يعلم الله الجزئيات علماً جزئياً ام علماً كلياً ؟ وهل يعلم من الجزئيّات الممكن عينه ، واذا علم الممكن علماً اكيدًا ، هل يبقى الممكن ممكناً ؟ ان جواب توما واضح قاطع : ان الله يعلم الجزئيّات علماً جزئياً ، ويعلم كل الجزئيات ، حتى المستقبلات الممكنة . وله على ذلك ادلّة ، اليك بعضها :

— ان الله يعلم الجزئي بما هو سببه ، وهو سبب الجزئي بما هو جزئي ، فهو يعلمه اذن بعلم جزئي . وبيان ذلك إن الجزئي قائم « بالصورة » المعيّنة « بالكيفيّة ». والصورة والكيف كلاهما ، بما لهما من وجود ، صادران عن قدرة الله ، فهما اذن ماثلان في علمه. واذا كانت الجزئيات هي جزئيات بما لكل منها من خواص مميزة ، فهذه الخواص المميّزة لا نصيب لها من الوجود الا بمقدار ما هي صادرة عن فعل الله . وعليه وبما انه ما من كائن يقوم بمعزل عن الله ، فما من كائن يعزب عن علمه .

اما الاسباب المتوسّطة التي قد يؤدّي تضاربها الى ما ليس في الحسبان ، فهي تفعل بفعل الله ولن يؤدّي تضاربها الى ما ليس في الحسبان .

— ان الله يعلم الممكن ايضاً ، بما هو سببه . فالممكن هو ما كان قابلاً للوجود ، وبمجرّد كونه قابلاً للوجود ، يتميّز عن المستحيل ، الذي لا يمكن ان يوجد . وعليه فالممكن ، ولو لم يبلغ الى الوجود بالفعل ، وبما هو متميّز عن المستحيل ، له حظ من الوجود ، وهذا الحظ من الوجود هو له من الله ، فهو بالتالي داخل في علم الله .

على ان هناك فرقاً ، في علم الله ، بين الممكن الذي سيحدث والممكن الذي لن يحدث . فما سيحدث يعلمه الله كأنه حادث ، لان علم الله لا يتغيّر بزمان، وما لن يحدث يعلمه الله على انه ممكن فقط، ايًا كان الحائل دون حدوثه.

وربّ قائل يقول : ولكنّ علم ما سيحدث على انه حادث ، هو اخراج الممكن من حيّز الامكان الى حيث الوجوب ، لان الممكن ، بما هو ممكن ، لا يصحّ ان يكون موضوع علم اكيد . اذن لا يعلم الممكن علماً اكيداً ما لم يصبح واجباً .

والجواب عليه هو ان عدم التأكد في تصوّر الممكن حادثاً او غير حادث انما يتأتى عن الزمان . فمن كان علمه لا يخرق حجاب الزمان لا يستطيع التأكد ممّا اذا كان الممكن سيحدث او لن يحدث . اما من لا يقف في وجه علمه حجاب ، لا من زمان ولا من مكان ، فليس ما يحول دون تأكده مما اذا كان الممكن سيحدث او لن يحدث . ولا يظنّن احد ان التأكد في العلم يفرض الوجوب في الوجود ، حتى اذا كان العلم علة الوجود ، لان علم الله الاشياء لا يغيّر طبعها ، وللكائنات من الطباع ما فطرها عليه الله . وعليه فالكائنات تفعل ، كل منها وفقاً لطبعه ، ولكن تبعاً لقدرة الله وعلمه ، لانها هي ما هي بقدرة الله وعلمه لا بمعزل عن هذا العلم وهذه القدرة .

ولعلّ اساس الخلاف بين النظريتين ، في هذا الباب ، هو اختلافهما في النظر الى سببيّة الله . فالرشديّون ، بعد ابن رشد وبعد ارسطو ، بتصورهم المادة ازليّة ، قد اخرجوها الى حد ما عن حكم سببيّة الله المطلقة . هم يؤكدون ان المادّة ليست واجبة بذاتها بل بالله ، ويصفون ما ينسبون اليها من احوال واعمال كأنه منها وحدها لا من الله . وقولهم بازليّة المادّة حال دون تفهيمهم الكافي لفعل الله في خلقه . ولذلك بلغوا الى نتيجتين منحرفتين متطرفتين ، هما فرضهم سنة الجبر على الكائنات ، واخراجهم الممكن عن حكم علم الله ، حتى غدا كل مؤكد محتوماً وكل ممكن ناشزاً ، وغدا عالمهم آلة غير محكمة الصنع .

اما توما فلا يسلّم بهذا الرأي . وعنده ان الواجب لا يفلت من فعله وعلمه كائن ، وان المادة ، مهما كان من قدمها او حدوثها ، لا يستقيم لها كيان ولا فعل ، لا في ماضيها ولا في حاضرها ولا في مستقبلها ، الا بفعل الله . وفعل الله في خلقه ابعد غوراً من ان يحول دونه تضارب الاسباب او عدم طوعيّة المادّة حتى ولا استقلال الفاعل الحر . وعلم الله متكافئ وفعله . ولذلك فالكلي بعلمه ومنه ، والجزئي بعلمه ومنه .

وان شئت ان تبلغ الى نهاية فكر توما في الموضوع، فهو لم يتردد في ان يقول ان كل موجود، حرًا كان او غير حر، لا قيام له الا بالله. والسر ليس في فعله — لان الفعل تابع للكيان — بل في كيانه، وفي قيام هذا الكيان بفعل الله مع الحفاظ على سلامة الطبع .

٣ — وحدة العقل

وهذه قضيَّة اخرى من القضايا التي قام الجدال عليها والتي كان للرشديين فيها رأي غريب . من المسلَّم به ان مبدأ الاعمال الحيَّة في الانسان هو النفس، وان مبدأ الادراك او المعرفة العقليَّة بنوع خاصّ هو النفس العاقلة . ولكن فعل العقل ليس مقصورًا على واحد من الناس دون غيره، فهل يعقل كل منهم بنفس عاقلة خاصَّة به ام انهم جميعاً يعقلون بنفس عاقلة واحدة للجميع ؟ هل النفس العاقلة واحدة في جميع البشر ام ان لكل انسان نفساً عاقلة متميّزة عددًا عن نفس الآخر ؟ ذاك كان السؤال الاهمّ في باب النفس . وكان للرشديين عليه جواب وادلَّة مرتبطة بسائر نظريَّاتهم .

موقف الرشديين

ان النفس العاقلة واحدة في جميع البشر، والعقل في الجميع واحد، وهو هو فيهم على تميّزهم . وهو هو الذي يعقل، وانه لمن الخطأ وعدم التدقيق ان يقال بان فلانًا يدرك، لان الادراك هو من فعل العقل، والعقل ليس وقفًا على احد، بما انه للجميع وفي الجميع واحد . وهذا العقل الواحد هو المدرك، وهو الخالد، دون النفوس الفرديَّة، لان النفس الفرديَّة، بما هي صورة البدن، تفنى بانحلال المركَّب الانساني، والنفس الفرديَّة الانسانيَّة من هـذا القبيل هي ونفس الحيوان سواء .

اما الدواعي التي دفعت الرشديين الى اعتناق هذ الرأي فعديدة، وقـد بسطها زعيمهم سيجر في كتاب وضعه « في وحدة العقل »، ولا مجـال الى بسطها بالتفصيل، ولكنه نجتزئ ببعضها، وهي تدلّ على ارتباط آراء الرشديين بعضها ببعض .

— قال الرشديون بقدم العالم . وقدم العالم، عندهم، يعني قدم الانسان .

واذا كان الانسان قديماً فعدد نفوس البشر غير متناهٍ . وهو غير متناهٍ بالفعل ، لان النفوس ليست كدورات الافلاك ، فدورات الافلاك تنقضي الواحدة فتفسح مجالًا للاخرى ، ولا يصبح عددها غير متناهٍ بالفعل . اما النفوس فتبقى ويصبح عددها غير متناهٍ بالفعل . وان يكون ثمّة عدد غير متناهٍ بالفعل امر محال . وبما انه ما من رجعة عن قدم العالم ، فينبغي ان لا تتعدّد النفوس الخالدة ، وينبغي الّا يخلد الا نفس واحدة ، هي النفس العاقلة . وبما ان شأن هذه النفس بعد الموت هو هو قبل الموت ، فلا بدّ من القول بوحدة النفس العاقلة حتى في هذه الحياة ، وبوحدة العقل على الاطلاق .

هذا دليل مستمدّ من نظرية قدم العالم . وهو دليل غير مباشر . وهناك دليل مباشر يؤخذ من تحليل المعرفة .

النفس العاقلة هي التي بها يدرك الانسان . والادراك غير الحسّ . فالمحسوس جزئي والمعقول كلي . والمحسوس يعرف بحسّ ، اما المعقول فلا يعرف بحسّ . اذن النفس العاقلة ، التي تدرك ، ليس لها حسّ به تدرك كما لها حواسّ بها ترى وتسمع ؛ وان كان ادراكها مرتبطاً بعض الارتباط بالحواسّ . وبما ان الفعل والوجود متكافئان ، فكل كائن منزّه عن الحسّ في فعله ، هو منزّه ايضاً عن الحسّ في وجوده . والنفس العاقلة ، التي تدرك بغير حسّ ، منزهة عن الحسّ في عملها . فهي اذن منزهة عنه ايضاً في وجودها ، فهي اذن نفس مفارقة . ولكن الجواهر المفارقة لا تتعدّد في النوع الواحد ، لذلك اقتضى القول ان النفس العاقلة هي واحدة في النوع البشري .

هذا هو دليلهم الاهمّ وعنه تنتج سائر آرائهم في الموضوع .

وان سألت عن مدى اتحاد النفس بالبدن ، نظرًا الى انها واحدة ، اجابوك : ليست النفس العاقلة متحدة بالبدن اتحاد الصورة بالمادة ، والا لاقتضى ذلك ان تزول بانحلال المركّب ، كما يزول البدن ، وفقاً لمبادئ ارسطو ، ولكنها متحدة به اتحاداً مقصوراً على فعل العقل ، يمكّن النفس من استغلال صور الحواس تدرك ، ليس الّا . ومن ثمّ يتبيّن لك مقدار الخطأ في قولهم « ان الانسان يدرك » ، وهو قول لا يصحّ الا على سبيل التوسع ، ويتبيّن لك ايضاً لِمَ قالوا « بان النفس التي هي صورة الانسان بما هو انسان تفسد بفساد الجسد » ، اذ هم

يقصدون بذلك لا النفس العاقلة التي ليست صورة الانسان ، بل النفس الحيوانية ، التي لا يتميز بها الانسان عن الحيوان .

موقف توما

ان ما اوردنا من حجج الرشديين كاف لاظهار تطرّف موقفهم وجسامة تبعته في نظر الدين والوجدان . فلو صحّ ان العقل واحد وان النفس العاقلة واحدة لجميع الناس ، فما قيمة الفرد ومسؤولية الفرد ومصير الفرد ؟ واي وزن يبقى لتعاليم الاديان في خلود النفس ، والثواب والعقاب ، واختلاف المصاير باختلاف الاعمال ؟ مثل هذه النتائج اهابت بتوما الى التدقيق في الامر ، من الناحية العقلية عينها ، وباسم ارسطو ، حتى لا يؤخذ عليه انه لا يرى في الفلسفة الا ما يستمدّه من الدين .

واوّل ما استند اليه من اقوال ارسطو هو تحديده للنفس . فالنفس ، وفقاً لتحديد « الفيلسوف » ، هي كمال اول لجسم آلي ، من حيث ما يتولّد ، ويحسّ ويتحرك ويدرك . ولا بدّ من التشديد على امر وهو ان الشخص الذي يحسّ ويتحرك هو هو الذي يدرك . ولذلك ينبغي القول ان هذا الشخص عينه انما يدرك ، كما يحسّ ويتحرك ، بنفس واحدة ، وان النفس التي بها يحسّ ويتحرك هي هي التي بها يدرك . اما تميّز الاعمال ، من حسّ الى ادراك ، فناتج عن تميّز القوى في النفس الواحدة ، لا عن تعدّد النفوس ، ومثله ايضاً ارتباط هذه الاعمال بالبدن . فالنفس بحسّ ترى وبحسّ تسمع ، ولكنها تدرك بغير حسّ ، وليس هذا كافياً للقول بان النفس جوهر مفارق .

وبموجب مبادئ ارسطو ينبغي القول ان النفس — العاقلة — هي صورة الانسان ، وانها ، في الانسان ، مبدأ كل حياة نباتيّة كانت او حيوانيّة او عقليّة . وان نحن حدنا عن هذا القول ، جزأنا ما لا يتجزأ ، وهو الشخص ، الذي يفرض الحدس وحدته .

ولا بدّ هنا من التوقف على ما استناه الرشديون من ارسطو من ان الصورة تتلاشى بانحلال المركّب ، وهو قول يحول دون اثبات خلود النفس ، اذا ابقينا على ان النفس هي صورة البدن . وقد تنبّه توما الى الصعوبة ، فعاد الى نص

الظهور الالهي

نشيد للشاعر رومانس المرنم

عرّبه عن اليونانية وعلّق عليه
الاب نقولاوس قادري ق. ب.

توطئة

في ذلك الزمان تفتحت كوى السماء في لحظة من الأزل المتجدد وانبثقت عنه شعاعات من الضياء. تناثرت موجاتها على ضفاف الاردن فبدّدت عن تلك الشواطئ، ما تكاثف مع تراكم الأجيال من ظلمات الجهل ودياجير الخطايا الحالكات. وراحت يقظةُ النور تغمرُ الأرضَ من سنى الله فأضحى الضياء يموجُ بالصفاء. فوق غمرة من المياه تنساب بين ضفاف النهر حاملة للمعمور انشودة الله للأزل البعيد: «هذا هو ابني الحبيب».

هذه الفترة الصغيرة من الظهور الالهي وهذه الومضة من اشراق الثالوث للبشرية كانت كافية لتدفق الحب والضياء على تاريخ الانسانية تتجدد بماء الاردن على يد يوحنا معمد المسيح.

اخذ رومانس هذه اللوحة الفريدة من مشاهد النصرانية وتوسع فيها بخيال وثاب وتحليل دقيق واناقة مرهفة فبسط الموضوع بثمان عشرة مقطوعة من الشعر جعلت من نشيده هذا حوارًا لطيفًا ومسرحية حقيقية تظهر فيها وحدة التأليف والموضوع منسجمة مع وحدة المكان والزمان. وهو قطعة من الجمالات الساحرة ونشيد من ملحمة النصرانية تفيض من ابرادها لُمَعُ الشعر والوحي الخصيب.

والنشيد حوار رشيق يدور بين يوحنا والمسيح. فالمقدمة عرض للموضوع تحمل في ابياتها السبعة ظهور الاله للبشرية. ثم تبدأ المقطوعة الأولى فتضفي على «جليل الأمم» «وكورة زابلون وارض نفتاليم» نورًا عظيمًا وفجرًا بهيًا وشمسًا روحية تنشر اشعتها على الدنيا فاذا بأبناء آدم العراة يتسربلون الضياء سترًا لعريهم.

وفي المقطوعتين الثانية والثالثة يتواجه الاله المتجسد مع آدم . ففي تلك الدقيقة نحس صوتَ الله يتمشى في الفردوس ويدعو آدم ويخاطبه كأب يريد خلاص ابنه ثم يمدّ الخالق يديه ليضم اليه خليقته الساقطة .

ومن المقطوعة الرابعة الى السابعة يظهر يوحنا المعمدان بمظهر الخُوف ويزن نفسه أمام عظمة الاله وسيد الملائكة الظاهر امامه في شكل خليقة خاطئة تطلب العماد . فيتمنع يوحنا ويقدم اعذاره واسباب خوفه ويهمُّ بالتخلص من هذه المهمة فيقول للفادي « فاختر لهذا الأمر الذي تطلبه مني آخرَ غيري لانك اعظم مني وانا اخاف » ويسعى بالتفلت : « انت تقول : عمّدني والملائكة تراقبني من العلاء. ليقولوا اعرف ذاتك لا تتسرع . »

ثم يأخذ الحوار مجراه الطبيعي ويرتفع العمل المسرحي ويتبسط في اندفاع ووثبات خاطفة واذا بالمسيح يبدّد خوف يوحنا ويستدعيه الى ان ينفض عنه هذا الارتعاد ويطلب الى السابق ان يرسل « يده كملاك ويعمده » .

فيتابع يوحنا استجوابه ثم اعتراضه على تعميد المخلص فهو يخاف ان يبسط يده فتحترق « بالنار » الواقف امامه في الاردن (مقطوعة ١٢) .

آنذاك يستحث المسيحُ يوحنا للاسراع في العمل دون جدال (مقطوعة ١٣) ويذعن يوحنا للأمر فيتقدم من « المخلص المتعري في الاردن » . (مقطوعة ١٤) ويستدعي الأنام لينظروا في « النهر البحر العظيم » (مقطوعة ١٥) واذ يشعر اله الجميع ببطء يوحنا وتلبيه بالخلائق يصرخ به : « ضع يدك وانا أقويها » (م ١٦) فيحس يوحنا برهبة العمل ويسائل نفسه كأنما هو في احتضار الخوف المتلاشي امام القوة المتفجرة من يسوع : « كيف اعمد النمر الشديد وانا من تراب ؟ » (مقطوعة ١٦)

وفي رهبة الخوف يهيب المعمدان بالطبيعة وما فيها من سماء وارض وينابيع مياه لتدفق معه مجاري الفرح والحبور (م ١٧) وفي يقظة الطبيعة هذه وانتباه السماء والارض يمدّ يوحنا يده الضعيفة ويبسطها على الملك ويقود الى الارض ربّ الارض والبحار » . (م ١٨)

فتنشق السماء اجواءها وتُسمع الارضَ صوتَ الله الآب يخاطب البشرية : هذا هو « ابني الحبيب » ثم يختم الشاعر نشيده بصلاة تملأ الدنيا من بركات

الثالوث الظاهر في عماد المسيح فوق ربوع الاردن وهكذا ينتهي العمل المسرحي ويعتمد يسوع من يد يوحنا فيتم الاتصال بين السماء والارض (م ١٨) .

ويشعر القارئ بالحياة تتدفق من هذه المقطوعات الفنية بالمعاني الرائعة والالفاظ الساحرة بتقاطيعها وأوزانها المتناسقة .

والشعر عند رومانس حيٌّ بحياة الفن والصلاة وما الفن سوى إيقاظ المشاعر في نفسية القارئ والمفكر . والفن عرض الألوان امام لوحة الذاكرة والخيال . وما قصيدة رومانس في انبساطها وانطلاقها سوى سيل من الاستفهام والارتياب النفسي من القوة الذاتية : « ماذا تطلب من انسان ؟ . . . لِمَ تحني رأسك تحت يدي . . لِمَ وقفت في المجاري ؟ ماذا تريد ان تغسل ؟ » فيبقى يوحنا في شخصيته المترجرجة والمحجمة الى آخر لحظة من القصيدة والعمل المسرحي فيقول ليسوع : « لِمَ أقودُ اذن الخطر بيدي (م – ١٢) » ومع هذا الاستفهام يثبت يوحنا بشهادة الكتاب المقدس سبب ارتماده وتردده فيقول : « قديماً مدَّ الحي يده ليُمسك التابوت فقطعت وانا عندما اضبط رأس الهي كيف لا يحرقني النور الذي لا يدنى منه (م – ١٢) واخيراً يصرّح بعدم جدارته وكفاءته : انا محتاج الى ان تعمدني . . ماذا تطلب من انسان يا محب الانسان ؟ » (م ٣–٦) .

وما النشيد الا قوة الحياة تتفجر من القوة النيّرة العارفة قيمتها ووزنها فيسوع يبقى في شخصيته ونفسيته ذلك المتواضع الآتي « الى آدم العريان » واللابس الناسوت يأتي الى الخليقة ويمدّ يده ليضم اليه آدم : « اهابت بي احشائي بما اني رحيم ، فاتيت الى الخليقة باسطاً يدي لاضمك . فلا تخجل مني اذن فاني لاجلك انت العريان انا اتعرى واعتمد » (مقطوعة ٣) ثم يدنو من يوحنا بذلك التواضع عينه : « الا دع الآن فهكذا لاق ان أكمل ما حددته » . (م–٨) والتواضع لا ينفي الجرأة ولا القوة . فيسوع يحب الاتزان والعمل الجريء : « دع عنك هذا الخوف[٨] لا ترتبك ! عمدني ![٦] وهنا تظهر حاجة المسيح الى يوحنا وكأنه يَطلبُ الغنى من الفقير وهو الغني يفتقر طوعاً : « اقرضني يمينك لِمَ تهربُ مني ؟ تبصَّر فتحرز النور » . (م – ٩)

والخيال الطليق يوقظ الحياة الشعرية فتنتفض قواها تحت ازميل الشاعر النحّات او المصور الفنّان يخلق الصور كأنها لوحة من الوان الطبيعة صورتها يد

الشاعر العبقري . فهناك « الثاوون في الظلمة » يشع عليهم المسيح فيطلع لهم « فجرًا منيرًا » . وهناك بنو آدم العراة يتسربلون المسيح سترًا . في تلك المقطوعة ينفتح الاردن مرحبًا بالمسيح ويعدُّ يوحنا سُبُلَهُ في المياه والعقول . » (م — ٣) وفي الاخرى يبصر يوحنا المسيح في الاردن كانه يبصر النهر في صخرا، — والندى في اتون — والدية من عذراء . » (م — ٤)

والخيال الخلاق يرتدي بُردَ الاجواء يوشي بها قلادة القصيدة ومقطوعاتها فتنسدل الصور والمشاهد عن مناكب النشيد ضياء وصفاء وجمالًا يتناثر مع تناثر الالفاظ كما في هذا الجو المترع بالصور والخيال النضير : « ثم تقدمت من المخلص كما يليق بعبد وبانتباه نظرت الى الاعضاء المتعرية اعضاء من يأمر السماء فترتدي بالغيوم رداء ثم رأيت من جديد وفي وسط المجاري من ظهر قديمًا بين الثلاثة الفتيان ندىً في نار والآن نارًا في الاردن يضيء: ويفيض النور الذي لا يدنى منه » . (م — ١٤) ولا يتأخر الشاعر الخيالي عن الوثوب الى روعة التصوير بدقة بالالوان توضح وتوحي غنى النفس التي رسمتها . فيخلق الشاعر العبقري بنبراته الساحرة ذلك الافق الفسيح الذي نقف امامه حيارى وقد سيطرت علينا نشوة الانشاد ونغمة الوحي الطريف وقوة الذهول فاذا بنا نشاوى من خمرة الشعر والموسيقى ولا نلبث ان نلتهم الصور والالوان او نلتقط من راحتي الشاعر بُرادة الذهب المتناثرة من ريشته المبدعة كما في هذه الابيات : « وقف يوحنا في المجاري وبسط يديه على المسيح وهتف بالناظرين : «انظروا في الاردن الغيث الكريم ووابل النعيم في مجاري المياه ، انظروا في النهر البحر العظيم ! » (م — ١٠)

وحينما تشتد العاطفة ولا يبقى ليوحنا من سبيل الى التخلص من هذا الواجب الذي فرضه عليه يسوع الفادي آنذاك يستعين المعمدان بالطبيعة كلها واذا « باعظم الانبياء » يغدو من شعراء الكون والطبيعة فيهيب بالينابيع والبحار والسماء والارض لتشاركه الفرح الذي تمتع به حين مدَّ اليد وعمد رب الكائنات : « فافرحي يا سماء وابتهجي يا ارض وتقدسي يا ينابيع المياه لانه عندما ظهر ملأ كل شيء بالبركات وانار كل الموجودات النورُ الذي لا يدنى منه . » (م — ١٧)

وتكثر في شعر رومانس وبالاخص في هذا النشيد صور البديع الرائعة : « انا في داخلك وخارجاً عنك »[١] وهذه الصورة : « اقرضني يمينك فانا حائز على روحك وامتلك تماماً . »[٢] صور الخيال الطليق يتلاعب بالبديع في كل فقرة من ابيات النشيد : تعالوا اذن جميعكم يا بني آدم العراة نتسربله فنستدفئ اتيت للعراة ستراً وللظامئين ضياء . » (م – ١)

والمقطوعة الرابعة قطعة ساحرة من الجناس العالي والطباق الأخاذ ففي كل بيت من ابياتها الأولى صورة شعرية حية قوية وغنية : « لما ابصر يوحنا المسيح في الاردن ابصر النهر في صحراء . — والندى في أتون — والدية من عذراء . »

وفي المقطوعة السادسة تتوى الصور وتجلو بالمعاني العميقة فتأتي مشعشعة برموزها المسيطرة على الذاكرة وقوة الخيال تأتي آية في البيان والسحر والجمال : « ليس من عادة النار ان تتهيّب ولا يعرف الفقر ان يقرض الغني – ولا يعرف الضعف ان يناوئ القوي ولذا عمدت النور . »

وتأتي الاستعارات الخفيفة رائعة جميلة مُمثّلة بالوحي الخصيب فاسمع مـا يقول المسيح ليوحنا : « انا ارسلت قبلاً جبرائيل فخدم خدمة جُلّى في مولدك وانت ايضاً ارسل لي ذراعك كلاك كي تعمد النور . » (م – ٨) اجل ان يدَ يوحنا الصابغ حين تمد على رأس المسيح تغدو للنواظر كلاك خفّ من السماء ليشهد للمسيح انه ابن الله . وذلك « الندى في نار والنـار في الاردن يفيض النور الذي لا يدنى منه » (م – ٥) روعة ساحرة ولون خضيل من ألوان الشعر الزاهر المُخصب بالجمال والاناقة وهو الرمزية المجددة في القرون الحـاضرة ولذة الفن وغذاء العبقريات يستسنه الفنانون والشعراء الملهمون .

وكأني بالشاعر رومانس على سلامة ذوقه وسمو فنه وبساطة تعبيره ورشاقة افكاره يصور بكلمات محدودة صوراً هي من عـالم الوحي البعيد المرمى والعميق الافاق من عالم اللانهاية « كيف – يقول يوحنا – كيف اعمد الغمر الشديد وانا من تراب ؟ » وهذه الصورة هي اوسع من مدى البحار : « انظروا في النهر البحرَ العظيم . » وهذا الفن في الشعر الصافي يظهر بمظهر التجريد الذي يوشّي به رومانس ابيات النشيد وكم تأتي الصورة حية بجياة اللون في الرسم وحياة الخطوط في النحت تتدفق بالرموز والايحاء في كل بيت من أبيـات

مقطوعاته : « لا يعرف الفقر ان يقرض الغني »[٦] صورة الحياة تنتشر في بدائع المعاني كما في هذه المقطوعة : « اعرفك من الحشا فكيف أجهلك الآن انت الظاهر . »[٥] وتلك الصورة المعبّرة عن ايمان يوحنا العميق : « وانا عندما كنتُ بعد محتجبا شاهدتك انتَ المحتجب وارتكضت من الفرح .» (م ــ ٥) وذلك التجريد الجريئ : « لا يعرف الضعف ان يناوئ القوي »[٦] يضفي على الابيات فنًا وروعة وذهولًا واعجاباً امام نظرة خاطفة الى كلمة « فقر » أو « ضعف » مجردة والى كلمة « الغني » « والقوي » فهذا التجريد اللذيذ هو من الالهام الصافي والوحي الخصيب فتبقى الفكرتان في عراك دائم ولا يجمعها العقل الحائر الا بعد ان يتذوق الصورة القوية التي رسمتها يد الشاعر الملهم . فمثل هذه الاستعارات والصور الجريئة والجناسات والطاقات الفنية ترفع الشاعر الى ذرى اللذة الشعرية الساحرة وترقى بالقارئ الى عوالم الوحي الخضير والفن الأمثل .

مع هذا السمو بالتصاوير والمشاهد المتنوعة والجمالات الشعرية والمبتكرات الرمزية والتحليلات النفسية العميقة ينشر الشاعر رومانسُ افكاره فتلاقي مع تعاليم أئمة معلّمي اللاهوت الافذاذ . فهناك المسيح يشع بموجات الالوهة في مقطوعات النشيد فهناك اللازمة تتردد على مسمع البرايا حاملة للاذهان عقيدة جليلة واثباتاً واضحاً على لاهوت يسوع المسيح الذي وان بات بشراً كاملًا مع ذلك يبقى الهًا ازليًا يمشي على الارض وذلك « النور الذي لا يدنى منه » . (١ تيموتاوس ٦ ــ ١٥ و ١٦)

وهنا وهناك يظهر المخلص من خلال المقطوعات بتلك الصفات التي تجعل يسوع مخلص البشرية الوحيد الذي اخذ طبيعة آدم ليعطي ابناء آدم الالوهة والتي اليها صبا آدم ولم يحصل عليها في الفردوس : « آدم انت اين ؟ منذ الآن لا تتخفَّ عني ، اريد ان اراك ولو عرياناً ولو فقيرًا ، لا تخجل ، اني تشبهت بك انت عندما اشتهيت لم تصبح إلهًا . اما انا فطوعاً صرت الآن جسدًا . اذن ادنُ مني واعرفني . » (م ــ ٢) وهنا يظهر يسوع بمظهر التفرد والسمو في قداسته وطهارته التي تفصله عن باقي الناس : « لم وقفت في المجاري ؟ ماذا تريد ان تغسل ؟ واية آثام ؟ فانت بلا خطيئة في الحبل بك وفي ميلادك . » (م ــ ٧) واذا ما احجم يوحنا وتهيب الموقف انما يحجم امام الاله الطاهر

فيصرخ مستنفراً : « وانا عندما اضبط رأس الهي كيف لا يحرقني النور الذي لا يدنى منه ؟ » (م ــ ١٢) .

ويبقى لهذه العقيدة ذلك الجمال العميق الذي لا يندثر في لحظة بل يستمر في ذاكرة الفكر . فكلما غاص المفكر والاديب في تأمل ذلك الجمال الشعري وجد ذاته امام محيط بعيد القرار صافي القرار فيلقي مرساته في عرض البحار ويغوص حتى الاعماق القصية ملتقطاً من درر الفكر والخيال . وهذا النشيد في ابياته هو انشودة موسيقية بفكر فلسفي عميق فالمنطق يسود هذا الحوار الخاطف والمترع بالجمال والحياة والنور والشعر الخالد الصافي الذي يجسّم المشاهد ويقربها للعقل وللخيال وللشعور ويجعلها كأنها من تراث الآن او يقربك من المشاهد البعيدة او يدنيك منها ويدنيها منك على بعد عشرين قرناً فتخال نفسك وانت تقرأ قصيدة رومانس انك امام شاعر تخذ الشعر اداة للعقل النير الخلاق ليبثّ في عقول وقلوب سامعيه افكاره وعواطفه واحساساته .

فيستمر رومانس على صعيد الشعر نشوة من عبير الزهر تتفتح مع صباح الفن كأنها ابتسامة الفجر يطل على المعمور ليقطف عن بتلات الزهور واكمام الأقاح لآلئ الندى وانشودة الطيور المغردة الصافية ويجردها من عوالم الضوضاء ليحصرها رحيقاً في مقطوعاته وأنغامه فتبقى ابياته وقصائده نغماً يشق عباب الأجيال فيرقص الزمن نشوان من رحيق الخلود والأزل المتجدد .

نشيد الظهور الالهي [1]

مقدمة

اليوم ظهرت
للمسكونة ، يا رب ،
ونورك
قد ارتسم علينا
نحن مسبحيك عن معرفة .
لقد اتيت وظهرت ،
ايها النور الذي لا يدنى منه .

(1 Pitra : *Analecta Sacra Spicilegio Solesmensi parata.* Tome I. P.16-23. Paris. 1876.

١) لجليل الأمم
وكورة زابلون
وارض نفتاليم
أضاء المسيح ،
– كما قال النبي –[١]
نوراً عظيماً ،
وللثاوين في الظلمة
بزغ الرب
فجراً منيراً
يتلألأ من بيت لحم ،
لا بل من مريم .
ونشرت شمس العدل
أشعتها
على المسكونة كلها .
فتعالوا اذن جميعكم ،
يا بني آدم العراة
نتسربله فنستدفئ .
اتيت للعراة ستراً ،
وللمظلمين ضياءً .
اتيت وظهرت ،
ايها النور الذي لايدنى منه...

٢) لم يهمل الاله
من سُلب بمكر ،
ولا من تعرّى من الثوب الالهي
في وسط الفردوس
فمن العلى وافى
صوت مقدس
يدعو اول من جبل[٢]
« آدم ، انت اين ؟
منذ الآن لا تختف عني ،
اريد ان اراك
ولو عرياناً ، ولو فقيراً ،
لا تخجل
اني تشبهت بك .
انت عندما اشتهيت
لم تصبح إلهاً ،
اما انا فطوعاً
صرت الآن جسداً . »
اذن ، ادنُ مني ،
واعرفني لكي تقول :
« لقد اتيتَ وظهرت
ايها النورُ الذي لا يدنى منه . »

---

١) اشعيا ٩: ١، ٢. متى ٤: ١٥-١٦ ٢) تكوين ٣: ١-١٤ ٣) حكمة ١: ٧

٣) اهابت بي احشائي ،
بما اني رحيم ،
فأتيت الى الخليقة
باسطاً يديَّ
لأضمك .
فلا تخجل مني اذن ،
فاني لاجلك انت العريان[٤]
انا اتعرى وأعتمد .
عندما أبصرني الاردن
انشق .
ويوحنا هيأ سُبلي
في المياه وفي العقول .
هذا ما قاله
المخلص للانسان ،
لا بكلمات
بل بأفعال
اتى كما قال
دخل في النهر ،
ودنا من الصخرة
ومن السابق
النورُ الذي لا يدنى منه .

٤) لما ابصر يوحنا
المسيحَ في الاردن ،
أبصر النهر في صحراء ،
والندى في أتون
والديمة من عذراء ،
واضطرب من الخوف
لان ما حدث آنذاك
كان عظيماً جداً ،
جاء نحو العبد
سيدُ الملائكة
مريداً ان يصطبغ .
لذا لما عرف الصابغ ،
الخالق ،
ووزن نفسه ،
هتف مرتعداً .
تمهل ، ايها الفادي ،
يكفيني
الى هذا الحد
اعرفك من انت
ايها النور الذي لا يدنى منه[٥]

٤) تكوين ٣ : ١٠–١١   ٥) تيموثاوس ٦ : ١٦

٥) لو أتمّ
ما تأمرني به ،
ايها المخلص ،
لرفعت شأني .
بالحقيقة
انا لا أقوى
على ما يفوق طاقتي .
انا اعرف من أنا ،
ولو جهلتُ غاية إتيانك ،
فاعرفك من الحشا .
كيف اجهلك الآن
انت الظاهر (الآن) ،
وانا عندما كنتُ بعد محتجبا
شاهدتك انت المحتجب
وارتكضت من الفرح[٦] ؟
توقف ، اذن ، يا مخلص ،
ولا ترهقني ،
فيكفي اني أهلت
لرؤيتك . حسنٌ لي
انك دعوتني سابقاً ،
فانت النور الذي لا يُدنى منه

٦) انا أبحث كيف أترك
بهمة المعمد لك ،
لأنها بك أليق .
انا محتاج
الى ان تعمدني[٧] ،
وانت تأتي اليَّ ،
تبادرني بطلب
ما اريد ان اطلبه منك .
ماذا تطلب من انسان ،
يا محبَّ الانسان ؟
لِمَ تحني رأسك
تحت يدي ؟
ليس من عادة النار
ان تتهيب
ولا يعرف الفقر
ان يقرض الغني .
ولا يعرف الضعف
ان يناوئ القوي !
ألا أغثِ الخطأة
فانهم بحاجة اليك ،
ايها النور الذي لا يدنى منه!

---

٦) لوقا ١ : ٤٤
٧) متى ٣ : ١٤

لِمَ وقفتَ في المجاري؟
وماذا تريد ان تغسل ؟
وأيةَ آثام
فانت بلا خطيئة
في الحبل بك وفي ميلادك ؟
انت تأتي إليَّ ،
والسماء والارض
تراقبان اذا كنت أتسرع .
انت تقول لي : عمدني
والملائكة تراقبني من العلاء
ليقولوا لي آنذاك :
اعرف ذاتك !
لا تتسرعْ !
اذا كما قال موسى ،
انتخب ، ايها المخلص
لهذا الأمر الذي تطلبه مني
آخرَ غيري(٨
فانت اعظم مني
وانا اخاف ،
اسألك كيف اعمدك
ايها النور الذي لا يدنى منه؟

٨) ان الذي يرى الكائنات
عندما لاحظ
خوف السابق.
قال له :
حسن ، يا يوحنا
حسن انت تتخوف مني .
ألا دعِ الآن
فهكذا لائق
ان اكمل ما حددته(٩
دعِ الآن وانفض
عنك هذا الخوف .
ادِّ لي هذه الخدمة ،
واجبك الآن إكمالها .
انا ارسلت قبلًا جبرائيل
فخدم خدمةً جلّى في ولادتك(١٠
وانت ايضاً ،
ارسل لي
ذراعك ملاكاً
كي تعمد
النور الذي لا يدنى منه

---

٨) سفر الخروج ٤ : ١٣ ٩) متى ٣ : ١٥ ١٠) ١ : ١–٢٥

٩) تذهل الآن ،
ايها المعمدان ،
وتخاف العمل ،
بما انه كبير ،
انه كبير حقاً .
وقد ابصرت امك
اعظم من هذا .
انظر الى مريم ،
وفكر كيف حملتني .
قل لي بوضوح
ما كنت تريده آنذاك
فاني اريده الآن حقاً .
لا ترتبك ! عمدني ،
أقرضني يمينك
فانا حائز على روحك
وامتلكك تماماً .
لِمَ لا تقرضني يدك ؟
انا في داخلك وخارجاً عنك ،
لِمَ تهربُ مني ؟
تبصَّرْ فتحرز
النورَ الذي لا يدنى منه !

١٠) ايها المعمدان ،
انا لا اسألك
ان تصعد الى الجبال .
لا اقول لك :
« قل لي ما قلته للائمة ،
وما حرضت به الخطأة »[11]
عمدني فقط ،
والزم الصمت ،
وانتظر ما ينتج
عن العماد .
فمنه ستحوز المجد
« الذي ما حازه الانبياء .
سأجعلك اعظم
من كل ابناء الأرض
ما رآني بوضوح
واحد من الأنبياء ،
بل في رموز
وظلال وأحلام .
واما انت فتبصر الآن ،
وتحرز واقفاً امامك عن رضى
النور الذي لا يدنى منه .

١١) متى ٣ : ٧ – ٨ و١٢

١١) دع ما نطقت به ،
واعمل بما تسمع ،
ولا تشهد بشيء ،
فان لي في السماوات
شاهدًا امينًا[١٢] .
وهذا الشعب الواقف
لا يقبل شهادتك
كما ينبغي.
دع الآن
فانهم من السماء
يتلقنون
من انا ، وابن من انا ،
وما سأعطيه لاحبائي .
سأفتح السماوات ،
واحدر الروح ،
واعطيهم هذا الروح
عربونًا .
فتعال انت ايضًا
وادنُ ، لكي تتعلم
من اين يبرق
النور الذي لا يدنى منه

١٢) عندما سمع وليدُ العاقر
الكلام الرهيب وغير الموصوف ،
قال لمن ولد من عذراء :
لا تغضب عليَّ ،[١٣]
ايها الفادي
اذا ما نطقت من جديد .
فالضرورة القصوى
اعدتني لأن اتكلم
بحرّية كبرى .
لِمَ اقود اذن
ايها المخلص ،
الخطر بيدي الشقية
وارميها الى النار
حتى يعرفك هؤلاء ؟
قديمًا مدّ الحي يده
ليمسك التابوت
فقطعت .[١٤]
وانا عندما اضبط
رأس الهي
كيف لا يحرقني الآن
النور الذي لا يدنى منه ؟

---

١٢) متى ٣:١٧   ١٣) سفر القضاة ٦:٣٩   ١٤) سفر الملوك الثاني ٦:٦-٧

١٣) أيها الصانع ،
ايها المانع .
أسرع بايجاز
لا الى المناوأة ،
بل الى الخدمة .
ها انت تبصر
ما أتمم ،
وانا ارسم لك
عن كنيستي
صورة واضحة وخطيرة .
بيمينك سأوزع القوة
التي سأمنحها بعد هذا
بأيدي التلاميذ والكهنة.
اظهر لك بجلاء
الروح القدس ،
وأسمعك صوت الآب
يعلنني
ابناً حقيقياً[١٥]
ويهتف :
هذا هو
النور الذي لا يُدنى منه .

١٤) بعد هذا الحديث الرهيب
هتف ابن زكريا
نحو الخالق :
انا لا امانع ،
بل اتمم
ما تأمرني به .
حينئذ قلت هذا للمخلص
وتقدمت منه
كما يليق بعبد ،
وبانتباه نظرت بورع
الى الاعضاء المتعرية
اعضاء من يأمر السماء
فترتدي بالغيوم رداء
ثم رأيت من جديد
وفي وسط المجاري
مَن ظهر قديماً
بين الثلاثة الفتية
ندًى في نار[١٦]
والآن نارا في الاردن
يُضيء ويفيض
النور الذي لا يدنى منه

١٥) متى ٣ : ١٧

١٦) دانيال ٣ : ٩٥

١٥) عندما ابصر
ابن زكريا المعجزات
وقف في المجاري ،
بهمة الكاهن ،
ووضع يديه
على المسيح ،
وهتف نحو الناظرين
انظروا في الاردن
الغيثَ الكريم[١٧]
ووابل النعيم
في مجاري المياه
— كما كتب —
انظروا في النهر
البحر العظيم
اذن لا يعدني احد جسورا
لاني أتمم هذا الأمر
كخادم لا كمتقدم .
انه هو الرب
وقد قال لي اصنع هذا
ولذا عمدت
النور الذي لا يدنى منه

١٦) وهتف إله الجميع
عندما وجدني متباطئاً ،
انا الانسان المائت
« ضع يدك عليَّ
فانا أقويها ! »
كيف اكون ضعيفاً
اذا كان الامر هكذا
وتممتُ ما قال .
كيف اعمد
الغمر الشديد ،
وانا من تراب ،
لو لم اقبل القوة
واخذها من العلى ؟
اني احس الآن
بأنه حاضر فيَّ ،
وما كنت قبلاً هكذا ،
بل ظهرت افضل
مما كنت عليه :
لهذا اذهل واتمجد ،
ارى واحرز
النور الذي لا يدنى منه .

١٧) مزمور ٦٧ : ٩

١٧) انا لا اقول بعدما قلته قبلا ١٨) ان ابن زكريا ،

لا احل سير حذائك[١٨] ،
فها من الشواطئ
اتقدم نحو الهامة ،
لا اطأ ارضاً من بعد ،
بل السماء نفسها .
لان ما اتممه
امور سماوية ،
بل بالاحرى اسارع نحو الاعالي ،
فهي تحمل ،
ولكنها لا ترى ،
ما تحمل .
اما انا فانظره الآن واحمله .
فافرحي ، يا سماء ،
وابتهجي ، يا ارض ،
وتقدسي ، يا ينابيع ،
يا ينابيع المياه :
لانه عندما ظهر
ملأ كل شيء بالبركات ،
واتار كل الموجودات
النور الذي لا يدنى منه

بالرتبة الالهية ،
رفع العقل ،
ومدّ يده ،
وبسطها على الملك ،
غسله بالمجاري ،
وقاد الى الأرض
ربّ الارض والبحار ،
الذي من السماء
اظهره الآب
بالصوت كما بالاصبع ؛
وقال :
هذا هو ابني «الحبيب»[١٩]
فللآب اذن
وللابن المعتمد ،
وللروح القدس
اهتف :
ايها الفادي اسحق
من يحزن نفسي .
وهدّئ البحار
ايها النور الذي لا يدنى منه !

---

١٨) مرقس ١ : ٧

١٩) متى ٣ : ١٧

فوائد طبيّة عربيّة

عُني بجمعها ونشرها

الاب انطونيوس شبلي اللبناني
رئيس انطوش جبيل

رأينا هذه المرّة ، ان نتحف قرّاء « المشرق » الكرام ، بضعة من فوائد طبيّة عربيّة جمعناها من كتب خطيّة ، ومنها ما استقيناهُ ممّن امتحنوها بأنفسهم فصدقت عند الامتحان وصحّت ، لذلك لا ينبغي ان يُزدرى بها لحقارتها ، وربّ منفعةٍ كانت مستترةً بسترٍ رقيقٍ ودقيقٍ لا يُؤبه لهُ ولا يُلتفت اليهِ . ومن السهل على كلّ امرىءٍ تجربة هذه الوصفات الطبيّة البسيطة حصولًا على الفائدة المنشودة . وقد أبقيناها على عبارتها ورمّتها الساذجة ، تناولًا لفهمها وادراكها على أيسر سبيل . وكثيرون يرغبون في مثل هذه الفوائد ، التي امتحنها بعضهم فأتتهُ بجليل العوائد ، وحملتهُ على أن لا يستهين بابسط هذه الوصفات وأحقرها . وفي التجربة والامتحان يتضح صدقُ البرهان .

للجرح الطريّ

عصير جذع الموز . يدهن بهِ الجرح بعد تنظيفه بالسبيرتو ، مجرَّب . أو عشبة الشمس ، تُدقّ وتُوضع على الجرح الطاري ، أو تُجفَّف في الظلّ لا في الشمس ، وتُدقّ وتُحفظ لحين الحاجة .

مرهم للجرح

شمع عسلي . تمرتينا . صابون بدون بلّ . زيت عتيق . زفت نظيف . أجزاء متساوية . تُغلى على نارٍ خفيفة ، وبعد ان تبرد يوضع منها على الجرح .

للجرح

احرق قمع البلّوطة ، واسحقهُ ناعمًا ورشّ منهُ على الجرح .

للجرح

خذ عشبة العَلّيق وابرش الوبر الذي على ورقها وضلوعها ورشّ منهُ على الجرح الطريّ ، فانهُ نافع جدًا جدًا .

للجرح

يُوضع المحلُّ المجروح في الماء البارد مدَّةً معتبرة ، ثمَّ يُغسل بمغلي ورق الجوز ، أو بمحلول السلياني ثلاث مرَّات في اليوم ، وفي كلِّ مرَّة يُرشُّ عليه اليودوفُورم ويغطَّى بخرقة شاش نظيفة ، فوقها قطن مغموس بماء السلياني .

للورم من قبل الجرح

خذْ بضع ضفادع واغلها بالزيت والنبيذ وملح الطعام حتى يخرج خواصها ، وادهن بهذا المغلي .

رشوش للجروح والحبوب

يُؤخذ من الحجر الأحمر الموجود في الرمل ، ويُحرق حتى يُكلس ويُسحق ناعماً ، ويُستعمل للجروح بزوم البصل . وللحبوب ، بالزيت العتيق . وللحرق ، بصفار البيض . وللناسور ، بزوم البصل أو الزيت .

للحبوب

خذْ السيراس واجبلهُ بالخلِّ كالمرهم ، وادهن بهِ .

مرهم للطلوعات والحبوب

خذْ من القطران ، والرماد ، والخشار المسحوق المنخول ، والشمع ، اجزاء متساوية واغلها على النار ، فانهُ نافع .

مرهم للحبوب غير المعروفة

سيراس ، وشبَّة ، وجتزار . تُمجن هذه الاجزاء بالسيراج وتُستعمل .

للحبوب وللحرق

يُؤخذ جزء مرسنك ذهبي وجزء مرسنك ازرق . يُدقّ كلُّ صنفٍ على حدتهِ دقاً ناعماً في هاون من نحاس ويبقى ٢٤ ساعة ويزجان . يُدهن بهِ الحرق أو الحبوب كلَّ ثلاث ساعات مرَّة . نافع ومجرَّب .

للحب في الانف وفي البدن وللربَّة

خذْ زهر شجرة البانِي (البان) الابيض وضعهُ في السيرج ضمن قنينة ، وضع القنينة في الشمس اربعين يوماً . وبعد ذلك ادهن بهِ الحبَّ في الانف والربَّة وكلَّ حبٍّ في البَدَن .

للحبوب وللجروح وللقرعة

فلفل حارّ ، وصبرا شقرا ، وتوته زرقا ، أجزاء متساوية . وعَرق وطحين قمح . تُجبل هذه الاجزاء بزيت عتيق ويُدهن بها . نافعة جداً .

انجع مرهم للحرق

هو ان تطرق زلال البيض طرقاً محكماً وتصبّ عليه من السيرج رويداً رويداً كميّةً توازي كميّة زلال البيض . ثمَّ ضع معهُ من الشمع العسلي الأصفر مقدار اللوزة ، واطرف الجميع ثانيةً طرقاً جيّداً حتى يصير هذا المرهم كالطحينة وضع منهُ على الحرق يبرأ .

للحبّة المزمنة

روح الجاز درهم ١٠ ، روح النشادر درهم ١٠ ، نيترات الفضّة درهم ١ .

مرهم لكافة الجروح العسرة الشفاء

تراب ارض ، وترمنتينــا ، وزفت ، وشحم كلي ، وسيراج ، وعلك ، وقلفونة ، وشمع ، أجزاء متساوية . انهُ عجيب .

مرهم يُنبت اللحم ويُلحم الجروح

شحم خنزير،وزفت،وشمع،وراتينج. تُغلى هذه الاصناف على النار وتُحرَّك .

للآكلة وللحبوب الصعبة

النظافة البالغة بالمـاء والصابون والتنشيف جيّداً ، ثمَّ يكوَّع (يكوي) محلّ الألم بالزيت الحلو السخن بقدر الامكان . وبعدُ يدهن من المرهم الآتي : شمع،وزيت،وشحم،ودبس قليل . وعلى البارد،يوضع قطران قدر الربع ومسحوق قشر الصنوبر وشبّة بيضا ، ثمَّ مرهم الزنك . يدهن بعد التنظيف كلّ يومين مرَّة .

مرهم للجروح والدمامل

عسل ، وزبيب ، وملح . تُمزج وتُوضع على الدمّل يفتح .

مرهم للجروح ايضاً

صابون بدون بلّ ، ومسك ، وشمع عسلي اصفر ، ودبق نحل ، وحصى البان ، وقلفونه . تُغلى هذه الاصناف ويُدهن بها .

بلسم للجرح وعضة الكلب

شحم معزي،وشحم خنزير،وصمغ زيتون،وترمنتينا . تُدقّ وتُخلط بالشحوم .

مرهم للحبة التي لا تعرف

صبر ، وشبة ، وزنجار . تعجن بالسيراج .

للجرح الجديد

ضع على الجرح بيكربونات السودا .

مرهم للجرح

ربع أوقية زيت زيتون حلو ، وربع أوقية شمع عسلي ، وقليل من الملك (العلك) . اغلِ هذه الاصناف على النار يكون منها مرهم نافع للجروح .

مرهم للقروح

خذ كمية من قلوب الصنوبر واسحقها جيدًا ، وامزجها بكمية من الطحينة ، يكون لك مرهم نافع للجرح . مجرَّب .

للحب الذي يطلع (ينبت) في الوجه

خذ كبد الدجاج سخنة ودقها ولطخ بها الوجه .

للحب في وجه الولد

ادهن الحبوب بالقطران بكرة وعشية ، مدة خمسة ايام

للحبوب في وجه الاولاد الصغار

تدهن بزوم (عصير) حبوب الزيتون الاخضر الازرق . مجرَّب

للربة في رؤوس الاطفال

عشبة دوينة الجدي ، تدق جيدًا وتوضع لزقة على الربة تبرأ .

للربة ايضًا

. احرق قشر البطيخ الأخضر واجبله بالملح ، وضع منهُ لبخًا على الربة

رشوش للحبة الردية

خذ حشيشة الشلطه واحرقها ، وخذ رمادها وذرَّ منهُ على الحبة بعد ان تستأصلها إمَّا بالكي وإمَّا بالمبضع .

دواء للآكلة

نشادر وملح . يعجنان بالعسل ويوضع منهما .

للجرح المنتن

خذ قشر الصنوبر الاحمر ، ودقهُ وانخلهُ واعجنهُ في خل بكر وقطران ، وضع منهُ على الجرح .

للآكلة ايضاً

اسحق البصل واغسل بزومه. ثمَّ خذ من ابواق البزّاق وورق العجرم وزهر الزوباع ، اجزاء متساوية ، واسحق كلَّ صنفٍ وحده ثمَّ اخلطها جيداً ، ورشّ من هذا المسحوق على مكان الآكلة ، بعد ان تغسلهُ بعصير البصل .

للحزازة

خذ بعر الجَمَل وامرتهُ (وامرتهُ) بخلّ حادّ واطلِ بهِ الحزازة تبرأ

مرهم للحزازة

اغلِ العفص والزيبق بسيرج ، وادهن بهذا المرهم .

للحزازة ايضاً

لوز مرّ ، دقّهُ وانخلهُ وذرّ منه على الحزازة .

علاج للحزازة ايضاً

بعر ماعز نيكُوب ، وخلّ بكر . يُدقّ البعر ويُنخل بشاشة فوق الخلّ ويُضرب حتى يصير خاثراً كاللبن ، ويُوضع منهُ على الحزازة لبخة او اثنتين فتبرأ . هذا العلاج مجرَّب .

للحزازة ايضاً

خذ الحردون واقلهِ بالزيت حتى يحترق ثمَّ دقّهُ ناعماً ، وخذ كميَّة من عشبة العضيبة ودقها واعصرها ، واجبل مدقوق الحردون بعصيرها وادهن بهِ الحزازة ، أو الامراض الجلديَّة .

للحزازة على انواعها

عصير الليمون الحامض ، يُذاب بهِ ملح الطعام جيّداً ويُدهن منهُ الحزازة .

للحزازة والطفرة

دقّ عشبة قبع القسّيس واعصرها وادهن بعصيرها مرّاتٍ .

للحزازة ايضاً

خذ حشيشة السمك ، ودقها واعصرها وادهن بعصيرها .

للحزازة ايضاً

خذ الكبريت واجبلهُ بالقطران، وادهن بهِ الحزازة بعد ان تغسلها بماء الملح .

للحزازة والشيابة ايضاً

زوم (عصير) العشبة الصنوبريَّة .

للمرض الجلدي مثل الاكزيما والحزاز

التنظيف بغلي النخالة وورق الجوز والسنديان والعيزون. يغسل وينظّف جيّداً بنا. هذا المغلي الساخن على قدر الاحتمال ، ويبدل الثياب التي على الجسم . ثمّ يدهن الجسم كلّهُ بخلّ بكر مع شبّة بيضا. أو ملح أو راسب الكبريت او قطران ، كلّ يوم مرّة ، مدّة اسبوعين .

للمرض الجلدي ايضاً

حنّة مسحوقة واق عد ٢ ، وريحان واق عد ١ ، وورق غار واق عد ١ ، تغلى بالما. حتى تحلّ جيّداً ويغسل بها .

مرهم للجرَب

فازلين درهم ٣٠ ، راسب الكبريت درهم ١٠ ، كربونات البوتاس درهم ٥ ، يدهن كلّ يوم مرّة بعد النظافة جيّداً .

للثالول

انقع ورق الهندبا. البريَّة بالخلّ وادهن بهِ او تناوله ، فانه يزيل الثالول .

للثالول ايضاً

خذ الكلس واجبلهُ برغوة الصابون حتى يصير كالمرهم وادهن بهِ .

للثالول ايضاً

خذ زبل العصافير واعجنهُ بريق الانسان واطلِ بهِ الثالول يقلع حالاً .

للمسامير وللثالول

احرق ورق الصفصاف واعجن رمادهُ بالخلّ وادهن بـهِ مكان المسامير بالرجلين او الثالول فيزول .

مرهم للحكاك (الجرَب)

قطران ، ملعقة — حامض ، ليمونة — زنك يودر — ترابة حمراء اصلية تُستعمل لطرش البيوت ، ملعقة — كبريت اصفر — بوريك — زيت قدر كافٍ لمزج هذه الاصناف . يدهن الجسم دون ان يغسلهُ ، أو يبدل الثياب الملوّثة ، مدّة اسبوع ، وبعد نهايتهِ يستحمّ المريض بدون ان يفرك جسمهُ بشدّة .

مرهم للاكزيما

	غرام
حمض الصفصاف	١
اوكسيد الزنك	١٢
نشاء	١٢
ڤازلين	٢٥

تمزج جيدًا . يدهن بهذا المرهم موضع الاكزيما صباحاً ومساء .

علاج للحكة

	غرام
ڤينول	١
حامض ساليسيليك	٢
حامض طرطريك	٣
كليسيرين نشوي	١٠٠

يُمزج ويُدهن بهِ في الخارج .

مرهم للامراض الجلدية

	غرام
زيت الكاد	٢
حامض السيليسليك	٢
ڤانول مكوفر	١
مرهم الزنك	٢٠

يدهن كلّ يوم مرّةً . الاستعمال خارجاً .

للحكاك

خذ الطيّون واغلهِ بالماء ، واغسل بهِ مكان الحكاك .

لريح الشوكة

شبّة بيضاء ، وصفار بيضة . تُدقّ الشبّة جيّدًا وتُمزج بصفار البيض ، ثمّ توضع على نارٍ خفيفة جدًّا حتى تغلي ، وعندما تبرد يُوضع منها على ريح الشوكة .

لريح الشوكة ايضًا

خذ شحم البقر وشرش القرع ، دقّهما واعمل لزقة .

لبزر الحرارة

خذ قشر البطّيخ ، بعد ان تنزع منهُ الاحمر والازرق ، وافرك البزر باللب الابيض فقط .

مرهم القطران

خذ من الشمع الابيض ، ومن شحم الماعز ، ومن القطران ، ومن الجنزار ، اجزاء متساوية. ذوّب الشمع والشحم بالقطران على نارٍ خفيفة وضع فوقها الجنزار حتى ينضج . يُستعمل للقروح والناسور والخنازير . وهو نافع جدًّا مجرَّب .

مرهم البامة

خذ ربع أوقيَّة بامة ، وربع أوقيَّة شمع اصفر ، وربع أوقيَّة ترمنتينا ، وربع أوقيَّة جنزار ، وخمسة دراهم صابون بدون بَلّ ، وخمسة دراهم زيت ، وخمسة دراهم مرّ حجازي . تغلي البامة حتى تذوب والشمع ايضاً ، وتضع فوقها الجنزار ، ثمَّ الزيت والمرّ الحجازي بعد ان تسحقهُ ناعماً وتُغلى هذه الاصناف على نارٍ خفيفة حتى تنضج . ثمَّ يُستعمل هـذا المرهم للامراض الجلدية كالاكزيما والحكَّة والجَرب والناسور الخ الخ .

لازالة الحرق حالياً

امزج زلال البيض بالزيت جيّدًا ، وادهن بهِ الحرق فيزول الالتهاب

للحرق ايضاً

امزج المغنيزا بالزيت جيّدًا ، وادهن بها الحرق .

لاجل تطبيخ الطلوعات

خذ البنفسج ، والزيت ، والسمن ، واجبلهُ بزهرة الطحين داخل قِدرٍ على نارٍ خفيفة ، وحرّكهُ دائماً حتى ينضج ، وضع منهُ لزقة على الطلوع .

أو اسحق بزّيق الحلزوم وضعهُ لزقةً .

أو خذ لوح الصبّير واشوهِ في ملال الجمر وضعهُ لزقةً .

أو خذ قلوب الصنوبر ، ودقّها واخلطها بالطحينة وضعها لزقةً .

لمسامير الرجل

خذ حبَّة زيتون ناضجة ، اسحقها جيّدًا وضعها على مسامير الرِّجل الليل كلَّهُ .

دواء للناسور

مقل ازرق ، يُحلّ بماء وخلّ ومرارة ، ويوضع على الناسور

لتشقق اليدين

اغمس قطعة عتيقة من الكتّان بالعرَق الجيّد ، وضعها على الشقوق ، وكلّما نشفت ابدلها بغيرها . ومما يفيد تشقّق اليدين أو الرجلين ، صمغ البطم ، يُدهن به الشقوق فانهُ يُلحمها . مجرّب .

لالم اليدين والرجلين

طيُّون وحيّ العالم ، ضعها في وعاء فيه ماء ، وطيّنهُ جيّدًا واغلهِ على النار حتى يبقى الثلث ، وادهن بهِ الألم . ومما ينفع ايضاً شرش العرقبانة ، اغلهِ بالزيت حتى ينقص النصف ثمّ ادهن بهِ الألم .

للشكة

حشيشة القزاز (الزجاج) تُدقّ ناعماً وتُغلى بالخمر أو تُطمر في الملال السخن وتوضع لزقة على محلّ الألم .

للنخزة

فلفل يُذوَّب بعرَق ويُدهن بهِ مكان الوجع

للوثّاب

دقّ اللوز المرّ وامزجهُ بزيت اللوز وزيت الجوز واشربهُ . نافع جدًّا أو امزج اللوز المرّ بالماء واشربهُ .

للقولنج

بعر معزي ، انقعهُ بالخلّ واسقِ منهُ الموجوع .

للطلوعات

خذ حشيشة البنج ، ودقّها مع لبّ الخبز والسكّر ، وسبع حبّات زبيب اسود . تدقّ هذه الاصناف جميعاً وتعمل منها لبخاً .

للجرَب

خذ تفاحة ، وشقّها في النصف ، ورشّ عليها الكبريت الناعم ، ثمّ سخّنها في الملال وافرك بها موضع الجرَب .

أو استعمل مرهم المينكال ، يشفهِ تماماً .

لوجع اليدين والرجلين والركب

خذ شرش العرقبانة واغلهِ في الزيت حتى ينقص النصف وادهن بهِ نافع جيّدًا.

دواء للحرقة

خذ حشيشة القزاز (الزجاج) دقّها واعصرها وخذ من عصيرها قدر فنجان ونصف فنجان من العسل وفنجان ماء فاتر. امزجها جيدًا وتناول منها على الريق.

لوجع الاضلاع

خذ من عرق السوس المدقوق عشرة دراهم وأضف اليها ستين درهمًا من الماء، واغلها حتى يبقى النصف. ثمَّ صفّهِ وأضف اليهِ عشرة دراهم من السكَّر. يُشرب على الريق، مدَّة ثلاثة ايام.

لوجع الظهر

خذ ورق الطيُّون دقّهُ واعصرهُ، وضع فوق عصيرهِ زيتًا طيّبًا واغلهِ حتى يزول الماء، وادهن بهِ الظهر.

للحكاك في كيس البيض

خذ ورق القوّيسة واطبخهُ مع الخمر واغسل فيهِ، أو اطل بهِ. ينفع

لوجع الجنب والمصي

خذ حشيشة القزاز (الزجاج) والبابونج والنعنع البرّي والزوباع، دقّ هذه الاصناف دقًّا ناعمًا وحمّصها في أوقيَّة زيت حلو، وافرك بها موضع الوجع. نافع.

للمصي

خذ نصف أوقيّـة من الخلّ البكر، واذا امكن فمن الخلّ الابيض، ونصف أوقيَّة من السبيرتو الابيض عيار ٩٥، وقدّر اللوزة من الكافور الناشف، وزلال بيضة. سخّن الخلّ وأذب فيـهِ الكافور ثمَّ الزلال والسبيرتو، وادهن بهِ موضع الوجع. مجرَّب.

الروماتزم

اشرب في اليوم عصير عدَّة ليمونات حامض، فان ذلك محلّل زيادة الحامض البولي

الروماتزم ايضًا

يُؤكل التفّاح. البندورة. الجزر. البصل. على شرط ان تؤكل نيئةً، مع تجنُّب البرد.

لداء المفاصل

خذ مرارة بقر ، وثماً ، وشحماً ابيض واغلها جميعها سويةً حتى تذوب وادهن بها ، فهي نافعة .

للمفاصل ايضاً

بصل ابيض ، اشوه واعصره ، ثمَّ اسحق البهار واضفهُ اليه واغلهِ حتى يحلّ ، وادهن به . انهُ يسكّن ألم المفاصل . ومما يفيد لألم المفاصل : الجوز الهندي أكلاً . الجرجير أكلاً . النعنع طلاء وشرباً بعد الغلي . النار طلاء وشرباً ، خصوصاً زيتهُ . الزعتر بالعسل طلاء . اللفت أو بزرهُ أكلاً . حبّ الرشاد شرباً بعد الغلي أو طلاء بعد سحقهِ ومزجهِ بالزيت . بعر الماعز ، طحين شعير أو قمح ، ملح ، أجزاء متساوية ، اجبلها بخلّ جيّد وضعها على ألم اليدين والرجلين . مجرَّب .

زبل البقر اغلهِ في خمرٍ جيّد ، واطلِ بهِ على الوجع ، واذا انتقل فاسبقهُ .

شرش القبّار ، اغسلهُ واقشرهُ ويبّسهُ في الظلّ ، واسحقهُ جيّداً ، وامزجهُ بالعسل وتناول منهُ على الريق . انهُ ينفع وجع الظهر

معالجة الامراض العصبيَّة وداء المفاصل والظهر واليدين وعرق الانسر (النسا) وتشقّق اليدين

شوك المسيح مغلي بالماء شرباً ، وطلاء بعد السحق .

الخرنُبل مطبوخ مع السداب (الفيجم) والثوم بالزيت طلاء . انهُ مجرَّب للعصبي وعرق الانسر والفالج واللقوة والخدر طلاء . زيت الخروع طلاء .

عشبة رجل الغراب مغليّة بالزيت طلاء .

بزر الكتّان وعشبة دوينة الجدي ضماداً

الافسنتين مغلي بالزيت طلاء .

زبل بقر وطحين شعير طلاء .

ثمانية دراهم فيجم ، اغلها بثمانيــة دراهم زيت حتى يذهب نصف الزيت وادهن به ، مجرَّب .

عنقود سمّاق حلّهُ في كبّاية ماء ، وأضف اليهِ فنجان عرقٍ جيّد ، وقدر اللوزة شبّة بيضاء ، وقدرها ملح طعام . وافرك بهــذا المزيج محلّ الألم حتى يحمرّ الجلد ، فانهُ نافع جداً بعد استعمالهِ مرّاتٍ .

لداء المفاصل

	واق
زيت الحار	٢
روح النشادر	٢
رماد عود التين	٢

تُمزج هذه الاجزاء ببعضها . ثمّ يُنتم موضع الوجع في البولاد قليلاً ، ويُدهن .

علاج للعصبي

	غرام
خلاصة البلادونا	٢
خلاصة البنج	٤
يودُم سيدنام	٥
زيت البنج	١٠٠

يُمزج ويُدهن به كلّ يوم مرّتين .

لعرق الأنسر (عرق النسا)

خذ ثلاثة دراهم من القبّار وذوّبها بشرابٍ واسقِ المريض . انــهُ نافع جدًّا جدًّا .

لعرق الأنسر ايضاً

كيّ في أسفل كعب الرجل .

دهون للنقرز ولداء المفاصل

خذ من القرّيس الموجود في مقيل الماعز واغلهِ بالماء حتى يحتـاً جيدًا ، ثمّ أضف اليهِ طرطير النبيذ وضعهُ في الشمس حتى يسودّ ، ثمّ اغلـهِ بالزيت العتيق ، ونقّس موضع الوجع في البولاد ، وادهن من هذا الدهون . انهُ نافع ومجرّب .

دهون للنقرس

خذ خميرة عشبة بخور مريم ، واحرقها وامزج رمادها بالزيت العتيق ، ونقّس موضع الألم في البولاد ، وادهن . انهُ مجرّب .

لداء النقطة

يلزم صاحب هذا الداء اولاً، ان يعمل مغطساً بالماء البارد يمكث فيه قدر ساعة، في يومين متواليين، وفي اليوم الثالث يُحقن بالماء البارد، وفي اليوم الرابع والخامس يعمل مغطساً بالماء البارد كما مرَّ . وفي اليوم السادس والسابع يعمل حقنة بالماء البارد . ويداوم هذا التدبير مدة خمسة عشر يوماً، ويشرب في هذه المدَّة من مغلي عشبة عصاة الراعي . وفي الأخير يأخذ ثقل فنجانين أو ثلاثة من مكلّس الرصاص . انهُ نافع ومجرَّب .

لوجع الكتف واليد

خذ شرش قثا الحمار، وحمّصهُ على النار واسحقهُ جيّدًا، واحرقهُ في الزيت وادهن بهِ مكان الوجع بحيث يكون الزيت فاترًا .

للبواسير

خذ كميَّة من الخبّيزة واغلها بالماء على النار جيّدًا، ثمَّ ضعها في وعاء، وترفص فوقهُ مدَّة من الوقت، فهي نافعة جدًّا، لا بل انها مزيلة البواسير .

للبواسير ايضاً

خذ قدر ربع أُوقيَّة من الشبَّة البيضآء، وربع أوقيَّة من شحم الخنزير، وذوّبهما ببعضهما، ثمَّ اعمل منها تحاميل في باب البدن . انها نافعة للبواسير .

للبواسير الظاهرة

خذ الجلنار العراقي، والزرنيخ، والشبَّة البيضآء، والبخور الجاوري، اسحقها سحقاً جيّـداً، وامزجها ببعضها مزجاً جيّدًا ثمَّ حكّ موضع البواسير في خرقة خشنة حتى تدمي ثمَّ ادهن بهذا الدهون، وهو نافع جداً .

للبواسير ايضاً

اسحق بزر المشمش سحقاً جيّدًا وادهن بهِ البواسير .

للبواسير ايضاً

بزر شوك الجمال، يُدقُّ ناعماً ويُنخل ويُعجن بعسل، ويُعمل حبوب ويُؤخذ، ثلاث حبَّات في اليوم .

للبواسير ايضاً

شبَّة بيضا. تُحرق وتُدقّ وتُنخل ويُضاف اليها شحم خنزير يذاب بها على النار، ويدهن بها البواسير، واذا كانت البواسير غير ظاهرة تُعمل تحاميل .

لوقف الاسهال

ارزّ بدون غسيل يُغلى بالماء على النار جيّدًا ويُصفَّى، ويُضاف الى هذا المصفَّى عصير ليمونة حامضة ويشربهُ . مجرَّب .

وممَّا ينفع ايضاً ليموناضة بسحوق السمَّاق . وكذلك البيض المقلي بالزيت يضاف اليه الثوم والسمَّاق .

لقطع الاسهال ايضاً

خذ كمّيَّة من عشبة القطعوصل واغلها بالماء على النار واشرب منها باردةً . تنفع كثيرًا . مجرَّبة .

لهُ أيضاً

اغلِ الكونياك أو الرُّوم مع السكَّر ، واعصر فوقهُ ليمونةً حامضة ودعها تغلي . ثمَّ اشرب منهُ .

الزنطاري

خذ من النعنع البرّي نصف رطل ، ومن الثوم ١٢ راساً اقشرها وأضفها الى النعنع ، وضعها في رطل ونصف من الماء . واغليها على النار حتى يبقى نصف الماء . ثمَّ صفّهِ وخذ كلّ يومٍ فنجاناً على الريق .

للاسهال ايضاً

اقطع الليمون الحامض قطعاً ، وانقعها في ليتر ماء . قَدْرَ ساعتين ، ثمَّ اشرب منهُ . نافع للاسهال .

للزنطاري ايضاً

شربوط الحنيضة البريَّة ، اغلهِ بالماء . واشرب منهُ .

لقطع دم الزنطاري

شرش عشبة السنَّارية وخشب المرّ يغليانِ بالماء . ويشرب ، فانهُ يقطع الدم الناتج من الزنطاري .

للزنطاري ايضاً

عشبة الرتنجن ، تُوجد على مجاري الماء ، وهي كعشبة القرّيص بالتمام إلّا أنها لا تُقرّس . خذ منها كيّةً واغلها بالماء على النار حتى يصبح الماء نصف كيّتهِ ، وخذ منها كلّ يوم ثلاثة فناجين شاي .

لمنع الاسهال والقيء

خذ كيّةً من النعنع دقّهُ وامزجهُ بالخلّ والطحين، وضمهُ لزقةً على فم المعدة .

للسعال وخشونة الصدر

خذ درهماً من رُبّ السوس ، ودرهماً من البنفسج ، ونصف درهم غاريقون . تُدقّ هذه الأجزاء . وتُعجن بدهن اللوز الحلو وتُعمل أقراصاً . تُستعمل صباحاً ومساء

للسعال ايضاً

خذ الخاتميّة جففها في الظلّ واسحقها ناعماً ، ثمّ اسحق صمغ الكثيره (الكثيراء) ناعماً والصمغ العربي ، وامزجها ببعضها واجبلها بالعسل . خذ منها في الصباح والظهر والمساء ، واشرب وراءها فنجان قهوة . وبدل الماء اشرب مغلي الخاتميّة .

للسعال ايضاً

زيتون النار ، يُسحق ويُجبل بالعسل . انهُ نافع ، وينقّي الصدر ، وينفع للمغص ووجع القلب .

للسعال ايضاً

يُؤخذ ماء النخالة المصفّى ويُطبخ بعرق السوس بعد ان يُرضَّ في الهاون رضّاً شديدًا ويُضاف اليهِ زبيب العنب وقليل من ماء الشومار ، ويُغلى في إناء غلياً جيدًا حتى يحمّر ماؤهُ . ويُستعمل على الريق .

للسعال ايضاً

شرش الزعتر ، نظّفهُ واغلهِ بالماء واشرب منهُ .

للسعال ايضاً

خذ أوقيتين من صموغ اللوز المرّ المقشور ، واوقيتين كوكلان . اسحقها جيدًا واجبلها بالعسل . وخذ منها في الصبح والظهر والمساء قدر اللوزة ، واشرب وراءها كلّ مرّة فنجان قهوة .

للسعال ايضاً

يُؤخذ من رُبّ السوس ، والكثيرِه البيضاء ، واللوز الحلو ، والصمغ العربي ، من كلّ صنفٍ ثلاثة دراهم ، ومن السكّر النبات خمسة دراهم . تُعجن بزوم السفرجل وتعمل حبوبًا وتُستعمل . توضع الحبّة تحت اللسان فتذوب تدريجًا . نافع جدًا .

للسعال ايضاً

ضع بضع نقاط من الخلّ البكر الحادق (الثقيف) على قطعةٍ من السكّر وامتصّها . نافع للسعال .

معجون للسعال وضيق النفس

ثلاث واق صمغ صنوبر[١] ، وعشرون درهم قرنفل وبزر كتّان . يُدقّ الصنفان ناعمًا ويُنخلان ويُعجنان في ثلاث واق من العسل . يُؤكل على الريق .

لوجع الزلاعيم

خذ كميّةً من زهر عشبة العَلْيا ، واغلهِ بالماء على النار واشرب منهُ يزول الوجع .

لوجع الزلاعيم ايضاً

اغلِ ورق الجوز بالماء على النار حتى يبقى نصف الماء . ثمّ أضف اليه من قشر الرمّان ، والافضل ان يكون من قشر الرمّان الخضيري ، ودعهُ يغلي معهُ نحو اربع دقائق . استعمل الغرغرة بهذا المغلي ، فانّهُ نافعٌ لكلّ وجعٍ في الزلاعيم . مجرَّب .

دواء لالتهاب الزلعوم أو الحلق

الغرغرة بعصير الليمون الحامض عشر مرّاتٍ في اليوم . فان هذا العصير يفيد كلّ التهابٍ ويفيد التهاب العين قطرةً ، ووجع الرأس ايضاً .

للتمنّي

خذ قليلًا من نشاء الطبخ ذوّبهُ بالماء الفاتر واحتقن بهِ مرّةً أو مرّتين بحسب اللزوم (الأكل لبن رايب)

لوجع البطن

خذ كميّةً من الزعتر واغلها بالخمر واشرب منهُ ساخناً .

١) يريد بها ثلاث اواقي طبيّة ، والأوقيّة الطبيّة ثمانية دراهم .

لهُ ايضاً

خذ شرش العلّيق وشرش الزوباع ، ونظّف هذه الشروش واغلها بالماء . واشرب منهُ .

للموالح

خذ كمّيّة من حشيشة القزاز (الزجاج) ، ونصف أوقيّة بخور عادي . ضع البخور في رقعة وانقعهُ في الماء من المساء الى الصباح ، ثمّ خذ الرقعة الموجود فيها البخور واعصرها فوق الماء جيّدًا ، ثمّ اغل في هذا الماء حشيشة القزاز وصبّهُ في قناني من زجاج واشرب من هذا الماء كلّ يوم ثلاثة فناجين كبيرة . فهو نافع للموالح والرمل .

للموالح ايضاً

خذ كلّ يوم على الريق عصير ليمونة او ليمونتين حامض على مدّة ، تزول الموالح . وممّا يفيد ايضاً ، الغرغرة بعصير الحامض ، فانهُ يشفي التهاب الحنجرة .

حقنة لوجع البطن المؤلم

خذ من السكّر النبات ، ومن النشا ، وصفار البيض ، وماء الورد ، والسكّر القرداحي ، وماء الشعير . تُذوَّب هذه الأجزاء جميعاً ويُحقن بها المريض فاترةً .

لتقوية العروق ، والكل ألمٍ صادر عن البرد

خذ القوَيسة واسحقها ناعمًا واغلها بالسمن نحو ربع ساعة ، ثمّ اعصرها بخرقة نظيفة وادهن بهذا العصير العروق وموضع الألم .

لورم الوجه

امزج الخلّ بالماء واغسل بهِ عينيك .

لوجع الرأس

اسحق المردكوش واعصرهُ واستنشق منهُ تبرأ . وممّا يفيد ايضاً : ان تأخذ كمّيّة من البقلة وتدقّها وتضعها على الرأس . وايضاً : يُدقّ الزيتون البرّيّ ويُدهن بهِ الرأس . ومن علاجهِ ايضاً : عصير ليمونة حامض في قدح ماء ، يخفّف .

لعرق الرجلين

خذ كمّيّة من الشبّة واسحقها وضعها في النبيذ ٢٤ ساعة ، ثمّ سخّنها على النار وضع فيها رجليك ، مرّتين أو ثلاثًا تبرأ .

للرعاف

خذ الحمّص الأحمر واشوهِ بوعاء من فخّار واسحقهُ وانخلهُ ثمَّ استنشق منهُ مثل العطوس .

للرعاف ايضاً

ضع قطعة ورق في فمك وامضغها عاجلاً. أو ضعها بين شفتك ولثة اسنانك العليا واضغط عليها باصبعك ينقطع الرعاف .

للرعاف ايضاً

اذا اصابك الرعاف ، سدَّ الأنف بقطعةٍ مبتلّةٍ بعصير الليمون الحامض .

للبرقان ووجع الكبد

خذ أربعة دراهم من صمغ اللوز المرّ المقشور ، ودرهمين من الافسنتين ، ودرهمين من اليانسون ، اسحقها جيّداً واجبلها بالماء واعملها اقراصاً ، وزن كلّ قرصٍ ، درهم واحد ، واذا كان الجسم نقيًّا والعينان مائلتين للصفرة فليدخل الحمّام ويستنشق الخلَّ البكر الحاذَّ فينزل من رأسهِ مادّة مرّة كثيرة . نافع ومجرّب .

لقطع الدود من البطن

خذ كبّة من ورق الخوخ واغلهِ بالماء على النار، واشرب منهُ يسقط الدود.

لهُ ايضاً

عروق العلّيق دقّها جيّداً واخلطها بالخمر واشرب ، يسقط الدود .

لدود البطن الذي يوجع القلب

خذ الرمّان الأخضر ، والرشاد الأخضر ، والكزبرة الخضراء ، والنعنع الأخضر ، دقّها جيّداً واطبخها على النار واشرب ماءها يسقط الدود .

للدود ايضاً

سليق ابيض ، اسلقهُ وكلهُ مع الثوم .

للدود الاحمر

ذوّب الملح الخراساني بالماء واشربهُ . ينفع جدّاً .

للقرحة

يُدقُّ شلش البلغصون ويُغلى بالخلّ ويُوضع على الوجع .

دواء للدود ايضاً

شلش الخنشار، وشلش الرمّان الحلو والحامض، وشلش توت الشامي، تُسحق جيّدًا وتُعجن بالعسل. يُؤخذ منها عند النوم قَدْر صفار البيضة. نافعة لإخراج الدود.

لازال الدود من البطن ايضاً

خذ حشيشة الفيجم، دقّها جيّدًا وضعها لزقةً على البطن مدّة يومين يسقط الدود.

لاستئصال الدودة الوحيدة

خذ خمسة رؤوس ثوم واشوها بالرماد الساخن، ثمّ دقّها واجبلها بالحليب وضعها لزقةً على فم المعدة قبل ان تنام. وعند الصباح خذ عشرة رؤوس ثوم مقشورة دقّها وضعها في اربع اواقي ونصف من الحليب، واغلها جيّدًا حتى ينقص نصف الحليب ودعهُ يبرد، ثمّ خذهُ جرعةً واحدة.

لازالة الدوخة المسبَّبة من الصفراء

ضع ملعقةً صغيرةً من عصير الليمون الحامض في فنجان قهوة حلوة واشربهُ يزول الدوار.

للدوخة ايضاً

اللوز المرّ يُطبخ مع البصل ويُؤكل.

للصفراء

عشبة البسباس، دقّها مع ورقها واضلاعها وانقعها في الماء من المساء الى الصباح، واشرب منهُ مرّتين.

لسقوط اللهاة من الفم

خذ بزر الخردل ودقّهُ واخلطهُ بالخلّ وغرغر بهِ، تسقط اللهاة.

للصديد السايل من الأذن

دقّ البخور وانقعهُ في النبيذ الحلو واقطر منهُ في الأذن.

أو خذ زوم ورق الدرّاق واقطر منهُ في الأذن.

لازالة ورم الثدي

خذ كمّيةً من النعنع واسحقها وضعها على الورم فانهُ يزول.

لاكثار الحليب في الثدي

يُنقع بزر الخبّيزة في النبيذ الأحمر ويُشرب.

أو تُشرب مرقة الحمّص. او تؤكل قلوب الصنوبر.

له ايضاً

يُطبخ النعنع في النبيذ ويوضع لزقة على الثديين ، يفيض حليبهما .

لتحليل الحليب المتحجّر في ثدي المرأة

يُطبخ العدس بماء البحر ويُدهن بهِ الثدي . نافع .

لورم الثدي الصاب

اطبخ النخالة في زوم السداب (الفيجم) وضعها لزقة على الثدي .

للقروح في الامعاء

خذْ نصف رطل حليب وأربعة دراهم صمغ عربي واغليها في الحليب ، ثمّ اشرب منهُ ، انهُ نافع .

للبلغم

خذْ دود الارض وشكّهُ في خيط حتى ييبس ودقّهُ ، ثمّ خذ المرسنك واسحقهُ واخلطهُ بمسحوق الدود ، وامزج الصنفين معاً بالخلّ واجعلهما كالمرهم وادهن بهِ البلغم .

لضعف القلب

خذْ عشبة لسان الثور ، وانقعها في النبيذ واشرب منهُ . انهُ نافع .

لبحّة الصوت

اغلِ الفجل الأخضر بالماء حتى يحلّ وغرغر بهِ صباحاً .

للمعدة

خذْ عود الطرفة (شجرة الطرفاء) واحرقهُ واجمع رمادهُ ، ثمّ خذ قشر عود الطرفة واغلهِ بالماء حتى يحلّ وأضف اليه الرماد ودعهُ يروق ، واشرب منهُ مدّة خمسة ايام .

للطحال

اسحق نصف درهم نشادر جيّدًا ، وذوّبهُ بماء الفجل بقدر فنجان واسقه للمريض فانهُ يشفى حالًا ، لأنهُ مجرَّب مرارًا عديدة .

للطحال ايضاً

خذ الخلّ البكر (الثقيف) وضعهُ في إناء وضع معه قشر الجوز ، وطيّن عليه جيّدًا واغلهِ قدر ٢٤ ساعة ، وبعدهُ اغمس خرقة بهِ وضعها على الطحال ساخنة بقدر الاحتمال ، فإنّها تمتصّ كلّ ورم في الطحال .

للقرعة

خذ جلبوط حجّيج واذبحه وضع دمه في وعاء ، ثمّ اغلِ الحجّيج بالملح والزيت وعندما يذوب الملح بالزيت ضع الدم فوقه ، وصبّ الجميع في قنّينة وعلّقها في الشمس وكلما طالت في الشمس كان مفعول هذا المركّب عظيماً . ثمّ اغسل الرأس المصاب بالقرعة وحكّه جيدًا في رقعةٍ خشنة حتى يدمى ، ثمّ ادهنه بهذا الدواء . نافع جدًا جدًا .

لمرض السكّري

اسحق أوقيّة ونصف اوقيّة من الثوم المقشور سحقاً خفيفاً ، وضعه في أوقيّة ونصف أوقيّة من السبيرتو النقي ، مدّة خمسة وعشرين يوماً ، ثمّ خذ كلّ يوم ثلاثين نقطة منه في نصف كبّاية ماء ، مدّة عشرة ايام ، ثمّ افحص بعد مضي هذه المدّة ، فاذا رأيت السكّر قد نقص خذ من هذا الدواء كلّ يوم بعد يوم مدّة عشرة ايام ايضاً .

وصفة ثانية له

شربوط اللوف ، ويكون مثل عرنوس الذره وقد بلغ الاستواء وصار حبّه أحمر ، خذ هذا الحبّ الأحمر وامتصّه ثمّ ارمه . نافع جدًا .

وصفة ثالثة له

خذ ١٠ دراهم من الترمس اليابس ، و٥ دراهم من البزر الخراساني ، و١٠ دراهم من الحلبة ، و٥ دراهم من الشيح البرّي . تُسحق هذه الاجزاء . وتُمزج ببعضها وتُوضع في برشان وسط . ويُؤخذ كلّ يوم ثلاث برشانات .

وصفة رابعة له

اغلِ ثمرة شجرة الزعرور بالماء بعد دقّها حتى تحلّ فيه ، ثمّ اشرب منه .

وصفة خامسة له

	غرام
ترمس برّي	١٠٠
حلبة	٤٠
بيكربونات السودا الانكليزية	٢٠

يُسحق الترمس ثمّ الحلبة وتُنخل ويُضاف اليها البيكربونات . تُوضع في برشان من الصيدليّة بحجمٍ وسطٍ او صغيرٍ . يُؤخذ كلّ يوم ستّ برشانات ، مع ملازمة وقاية المآكل الضارّة بمرض السكّري .

وصفة سادسة لهُ

خُذ ١٢ ورقة جوز اخضر وجفّفها في الظلّ ثمَّ اغلها في ليتر ماء حتى يبقى نصف ليتر . واشرب من هذا الماء المغلي فنجان قهوة كبير قبل الأَكل .

وصفة سابعة لهُ

اغلِ بلُّوط السنديان بالماء . وأضف الى مائهِ هذا خمرًا واشرب منه .

وصفة ثامنة لهُ

خُذ ورق الطيُّون النابت في ارض الجرود العاليـة وجفّفه في الظل ، ثمَّ اسحقه وتناوله ببرشان . مجرَّب .

وصفة تاسعة لهُ

اسحق الترمُس النيَّ سحقًا جيّدًا وانخله بقطعة رقيقة من الشاش واملأ منه ثلاثين برشانة من الصيدليَّة . تأخذ كلَّ يوم ثلاث برشانات ، في الصباح وفي الظهر وفي المساء ، قبل الأكل بنصف ساعة ، مدَّة عشرة أيام . وكن مُهيِّئًا كبَّاية من شرابٍ حلوٍ كماء الورد او البنفسج او غيرهما ، حتى اذا شعرتَ برجفةٍ في جسمك بعد أخذه ، تتناول في الحال كبَّاية الشراب والَّا فتستغني عنه .

وصفة عاشرة لهُ

اغلِ شروش العريش وقشر السنديان بالماء ، نحو ساعة ونصف الساعة ، في وعاء مُحكم الضبط حتَّى يبقى البخارُ في داخلهِ . ثمَّ اشرب من هذا المغلي ، إنَّه مجرَّب .

لضبط البول

١ً اسحق البلُّوط واجبله بالعسل وكُلْ منه

٢ً أو تُؤكل طرابين اللفت الطريئة .

٣ً أو يُشرب ماء مغلي عشبة القوَّيسة .

لهُ ايضًا

يُغلى بزر الكرَّاث بالماء ، ويُشرب منه .

أو تُشرب مرقة الحمَّص .

لدرّ البول

خذ كبَّةً من السفرجل واطبخه بالعسل وكُلْ منه .

ومما يفيد ايضًا ، كبوش التوت البيضاء ، إنها تدرُّ البول .

لمن يبول في الفراش وهو نائم

يُؤكل شحم الارنب .

لحصر البول الحاصل عن التسمّم

خذ كمّيّة من طرابين الصنوبر الطرية واغلها بالماء على النار واشرب منها، فانها تدرّ البول وتمنع التسمّم وتنقّي الكلى .

وممّا يفيد ايضاً عشبة القزاز (الزجاج) انها نافعة لدرّ البول شرباً ولزقة فوق الحالب .

لمن يبول دماً

درهمان كابرا صفرا، تُسحق وتذاب بماء السليقة ويُسقى منها المريض فيبرأ .

للرمل في المرارة

خذ عشرين كراماً من سائل مرارة العجل واجبله بمسحوق السوس واعمل منه ستّين حبّة : خذ كل يوم حبّتين .

الرمل في الكلى .

خذ كمّيّة من عشبة القرّيص ، اغسلها واغلها بالماء على النار جيّداً ، وعندما تبرد خذ منها كلّ يوم ثلاث كبّايات ، مدّة عشرة ايام ، ثمّ امتنع عن شربها عشرة ايام وعد الى الشرب منها ، فانها تزيل الرمل وتذيب الحصى .

لرمي الدم

خذ شرش الطيُّون وشرش العلّيق دقّه واعصرهُ واسق منه المريض .

لاجل رمي البشيمة

صبرا شعقرا تذوّب بالنبيذ الأصفر المرّ ويشرب منها فانها ترمي البشيمة حالاً .

للحدورات وورم الوجه

اسحق اللوز المرّ واغله بالحليب واجعل منه لبخاً في خرقة زرقاء غير مبلولة . وليكن الحليب فاتراً . انه نافع جداً .

للورم

خذ من زبل الخيل وطحين القمح ومن الطيُّون والنعنع . اغسل الطيُّون والنعنع والزبل بالماء على النار ، ثمّ صفّه وامزج به الطحين اعمل منه لبخاً .

للورم ايضاً

خذ عشر ضفادع واغلها بنصف رطل ماء حتى تهترئ ثمّ اعصرها بخرقة نظيفة حتى يخرج منها الزوم قدر أوقيّة، وامزجه بنصف أوقيّة زيت زيتون عتيق ونصف أوقيّة نبيذ أصفر، وضعه في وعاء من نحاس، واغله على النار حتى يمسي نصف أوقيّة، ثمّ ارفعه ودعه يبرد فيصبح أفضل دهون نافع للورم.

للورم والوجع

خذ من عشبة الافسنتين، وعشبة الفيجم، ومن الكمّون، وبصلة بيضاء اجزاء متساوية، واطبخ الجميع على النار بالزيت الحلو. ثمّ ابسط من هذا الدواء على خرقة نظيفة وضعها على الورم والوجع، فان مفعوله عجيب جداً.

مُبرّد للورم

ماء الشومار. ماء البابونج. ماء البلغصون.

للورم ايضاً

خذ الورق الأخضر من شجر الدلب، اسحقه واغله في الزيت وادهن منه مراراً

دهون للورم عن برودة

زوباع، ملح، زيت، نبيذ، أجزاء متساوية. اسحق الملح والزوباع واغليها في الزيت والنبيذ حتى يبقى الزيت فقط، ثمّ نقّس في البولاد (الموس) وادهن من هذا الدهون.

لمرض الزلال

خذ شوك الطنبور (شوك الجمال) وشرشه واغله بالماء جيّداً حتى يحلّ واشرب منه قدر ما تريد في اليوم مدّة اسبوع فيزول الزلال تماماً، انه نافع جداً ومجرّب[1]

للملاريا

خذ أوقيتين من طرابين الزيتون البرّي الطريئة واغلها في ليتر ماء. حتى يصبح كبّاية واحدة، تضعها مساء في الخارج في السحر، وتشربها صباحاً على الريق دفعة واحدة.

---

١) كان المرحوم البرديوط يوسف صادر من قرية بسوس، يداوي بمثل هذا الشوك المرضى بمرض الزلال ويشفيهم، فكان يسحق هذا الشوك سحقاً جيّداً ويسلّمه للمريض ليغليهُ بالماء بدون ان يُنبئهُ عنهُ.

للملاريا ايضاً

خذ ثمانين غراماً من ورق الآس (الريحان) البرّي وانقعه في ليتر ما. . يُشرب منه ثلاثة فناجين قبل حلول دور الملاريا . ويمكن استعمال الآس عوضاً عن الشاي : أي انه يُغلى كالشاي ويُشرب .

للحمّيات

اغلِ أوقية بنّ حجازي برطل ماء حتى يصير ثلاث واق ، واشرب منه في اليوم ثلاث مرار كلّ مرّة ملعقة كبيرة .

مرهم الكينا للحمّيات

خذ قدر ثلاثة دراهم ملح الكينا ، وقدرها شمعاً ومثلها زيتاً . يُذوّب الشمع ويُمزج بالملح والزيت ويُدهن منه حول الأذنين والكتفين والمحالب والسرّة ، ويُستعمل النطول في ماء الخردل الفاتر والفرك جيّداً .

للحمّى ايضاً

خذ من حشيشة البنج واسحقها جيّداً ، ومن النشاء والبخور المسحوق ، وامزج هذه الأجزاء بعضها ببعض وضعها لبخة على الجبهة .

للحمّى ايضاً

اسحق الخردل وامزجه بالحنّة (الحنّاء) وبالصابون المبروش والبنّ المحمّص المطحون وطحين الشعير ، واضرب الجميع في الخلّ ، وضع منه اللبخ على باطن الرجلين واليدين .

للحمّى ايضاً

اسحق بزر الكتّان واغله بالماء حتى يصير بقوام المرهم ، واجعله لبخاً على البطن . ويجب وضع العلق حول السرّة وحرّاقات على الزندين .

عمل الحرّاقات

ابسط خميرة طحين القمح على خرقة نظيفة مدوّرة ورشّ فوقها الذبّان الهندي المسحوق ثمّ الزيت ، وضع هذه الحرّاقة في المحلّ الذي تريده .

للحمّى الملازمة

يُؤخذ خمسة دراهم من حبّ الهال وعشرة دراهم من العسل . يُغلى العسل حتى تذهب منه الرغوة ، ثمّ يسحق حبّ الهال ويُجبل بالعسل ويتناوله المريض دفعةً واحدة . وليكن طعامه شوربة الارز بالسمن .

شراب قموع الورد

خذ قموع الورد وانزع بزرها واغلها بالماء مع قلحون العريش حتى تستوي ، وأضف اليها قليلاً من الدبس ، انها نافعة للحميات .

للدوريّة المثلثة

يجب فصد عِرق الانسليم من قفا يد الشمال ويؤخذ الدم بقدر الكفاية ، ثمَّ يُحرق الكبريت العامودي تحت فم قنينة فيصعد اليها الدخان ، ثمَّ يوضعُ فيها قليل من الماء وتُرجّ جيّدًا ، ويشرب المريض من هذا الماء قدر درهمين للكبير .

للورم من جرَّاء الحيَّات

خذ من دهن القرنفل ودهن جوزة الطيب اجزاء متساوية ،امزجها وادهن منها مكان الورم بالفرك جيّدًا .

للحيَّات ايضًا

خذ درهمًا من مكلّس اللولو ، ودرهمًا من مكلّس المرجان ، ودرهمًا من المغنيزيا ، ودرهمًا من مكلّس قرن الأيل . تُسحق جميعها سحقًا ناعمًا وتُذوَّب بمستحلب البزورات كبزر القرع او بزر السفرجل ويُشرب منها تدريجًا .

لقطع الدور

خذ باقةً من البقدونس ، وباقةً من النعنع ، وباقةً من عشبة البرابينا ،وحفنةً من ملح الطعام ، وفنجانين من العَرَق ، واغلِ جميع هذه الأجزاء سويّةً بالماء . يأخذ المريض من هـذا الماء المغلي قدر نصف أوقيّة كلّ صباحٍ ومساء عند النوم ، مدّةَ ثلاثة أيام . نافع ومجرَّب .

للالتهابات

درهمان بزر سفرجل انقعهما في كبَّايتين ماء قدر ست ساعات ، ثمَّ صفِّ الماءَ وَحلِّه بالسكّر واشربه .

للبرديَّة

خذ النعنع البريّ واغلِه في الماء ويدهن بـهِ المريض وقت الدور جسمه كلّه ، ويشرب منه نصف فنجان .

للاستسقاء

اغلِ الكرفس جيدًا بالماء ثمَّ صفِّهِ عنه ، ثمَّ اسلق القمح بماء الكرفس ، وبعده يُؤكل القمح ويُشرب الماء .

معرِّق

يُؤخذ درهم من مكلَّس قرن الأيل ويُذوَّب بقدر ثلاثة فناجين من ماء الورد . يُؤخذ كلّ ثلاث ساعات فنجانان .

للبرديَّة المثلَّثة

خذ من الجلبا نصف درهم ، ومن السنا ثلاثة دراهم ، ومن المنّ الفرنجي عشرة دراهم ، ومن اليانسون ثلاثة دراهم . اسحق هذه الأجزاء سحقًا ناعمًا وحلّ المنّ بدبس العنب واصنعها معجونًا ، يؤخذ منه قدر اللوزة في اليوم الذي لا ينتاب المريض فيه الدور ، ومنهم من يلزمهم من هذا المعجون قدر الجوزة الصغيرة ، ومنهم قدر الجوزة الكبيرة بحسب قوَّة المريض وعمره . واذا راجع المريض الدور يأخذ من هذا المعجون ثاني مرة ويشرب وراءهُ ماء فاترًا ويصوم خمس ساعات ، ولا يتناول غير الشوربة بالسمن فقط مدَّة ثمانية ايام .

للزكام

اسحق ورق الريحان وتنشَّقه .

لهُ ايضًا

يجب فرك ظهر المُصاب وصدره بزيت التربنتينا عند المساء ، وان يشرب فنجانًا من مغلي بزر الكتَّان محلًّى بالسكَّر النبات ، في المساء وفي الصباح . ويلزم استعمال هذه الوصفة في ابتداء الرشح وهي: يلزم المصاب ان يغسل رجليه بالماء الساخن بقدر ما يحتمل ، بعد ان يضع في الماء ملح الطعام حتى يصير كماء البحر ، وليفعل ذلك مدَّة ثمانية أيام ، يأخذ في كلّ ليلة منها كبَّاية ليموناده في ماء ساخن ، فلا يعود يقربه الزكام .

لوجع الاسنان

خذ من خشب الصنوبر (اي القش) واغله بخلّ النبيذ على النار حتى يبقى النصف من النبيذ ، ويخضخض بهِ حتى ينخّي الفم ويخرج بعض نقط سوداء .

علاج السلّ

صَبُّ الماء على الركب والمشي في الماء كلّ يوم مرَّتين . ثمَّ صَبُّ الماء البارد على أعلى الجسم في اليوم مرَّتين صباحاً ومساء . ثمَّ يُؤخذ من منقوع الحلبة كلّ يوم كأسان . ثمَّ حمَّام جلوسي بارد قدر دقيقة فقط كلّ يوم مرَّتين وليداوم هذا العلاج مدَّة ثلاثة اسابيع .

لنزف الدم

يُغلى ورق الآس (الريحان) بالماء ويُشرب .

لهُ ايضاً

ورق شجرة البطم يُعمل عَرَقاً كالنبيذ ، وتُسقى منه المرأة .

لهُ ايضاً

خذ من شرش السنديان ، ومن زوينات التوت ، اجزاء متساوية واغليها بالماء . واشرب .

لهُ ايضاً

يُؤخذ ورق الجنّيز أو عروقه ويُغلى بالماء على النار وتُسقى منه نازفة الدم تبرأ

لهُ ايضاً

خذ كميَّةً من عشبة القرَّيص ، اسحقها واعصرها . يُشرب من عصيرها فيقطع نزف الدم .

لشوكة الصبّير في العين

تُكحل العين بريق الجمال ، فانه يُزيل منها شوك الصبّير .

غرغرة

	غرام
كلوزات البوتاس	١٠
صبغة الكينا	٢٠
غليسيرين	٣٠
صبغة الراتنس	١٠
ماء	٣٠٠

غرغرة كلّ ساعتين مرَّة .

للطَرَش

يُؤخذ دهن اللوز المرّ ويُقطر منـه في الأذن ، أو دهن الختام يُسخَّن ويُنقَّط منه في الأذن كلّ يوم ثلاث نقط .

للأذن الموجوعة

خذ من شرش العيرون واسحقه ناعماً ومرهمه في السيرج واعمل فتايل من الكتّان وادهنها من هذا المرهم وضعها في الأذن حتى تنظف .

للأذن المدوَّدة والمقيَّحة

خذ عصير وَرَق الخوخ واقطر منه في الأذن المدوَّدة والمقيَّحة ، فانه يشفيها .

لثقل السمع وطنين الأذن

يُؤخذ مرارة بقر ودهن لوز مرّ ويُقطر منه في الأذن .

للعين التي تدمع

دم حمامة بيضاء ، كحّل به كلّ يوم .

للبياض في العين

تؤخذ مرارة كلب ، ومرارة ماعز ، وحليب فَرَس . تُمزج ويُكتحَل بها .

كحل للجرب في العين

مرّ درهم ، مكلّس لولو درهم ، صبرا شقرا خمسة دراهم ، توتيا زرقا خمسة دراهم ، سكّر نَبات أوقيَّة . اسحق هذه الأجزاء سحقاً جيّداً واخلطها ببعضها واستعملها رشوشاً بين جفني العين .

للبياض في العين ايضاً

خذ صمغ خرنوبي ، ويُسمّى سكّر خرنوبي ، وسقط حِرذَون أبيض ، اجزاء متساوية . اسحقها ناعماً جدّاً وانخلها بمنديل رفيع ، واكحل منها بالليل صباحاً ومساء .

للغشاوة في العين

اشوِ بيضة برشت، وخذ صفارها وضع عليه من ملح الطعام الناعم واضربه حتى يصير كالعجين الرخو ، ثمّ اشوهِ فوق اناء من حديد وبيّسهُ جيّداً واسحقه ناعماً ، وأضف اليه سكّر النبات ورش منه على الغشاوة في العين .

للغشاوة في العين ولضعف النظر

اعصر الرمّان الحلو وصفِّهِ جيّداً في رقعة رقيقة ، وضعه في قنّينة ، وضع القنّينة في الشمس اربعين يوماً . وبعد ذلك كحّل بهِ العين

للترولات

خذ من حشيشة البنج اثني عشر درهماً ، ومن حبّ الصنوبر ستّة دراهم ، ومن المرّ درهماً . تُعمل حبوباً وتُوضع تحت اللسان لكي تذوب ، تؤخذ حبّة عند النوم وحبّة في الصباح .

لعضّة الكلب

خذ كميّةً من النعنع واسحقها مع الملح وضعها على جرح العضّة .

لعضّة الكلب الكَلِب

يُؤكل لحم طير الرخامة يشفى .

لها ايضاً

يُؤخذ جزر أخضر يُسحق مع حشيشة القزاز (الزجاج) ويُتناول منهـا شربةً فيبرأ حالًا .

للسع العقرب او الحيّة

خذ ورق التفّاح واغلهِ بالماءِ على النار، ثمّ أضف اليهِ حليب الماعز واشرب منه

للدغ الدبابير

١ — ضع قليلًا من النشادر على محلّ اللدغة يزول الوجع .

٢ً — احرق البنّ في مكان الدبابير ، تهرب .

للشفاء من لدغ الأفعى

خذ شيئاً من خشب شجرة الدردار التي يسمّونها « لسان العصافير » .

للذع النحل والزنابير

خذ زبل البقر وانقعه بالخلّ القوي ، ثمّ ضعه على الوجع .

للحبّ الفرنجي والبقجة

توتيا زرقا ، وصبرا شقرا ، أجزاء متساوية . اسحق كلّ جنس وحده ناعماً ثمّ امزجها وذوّبها بزوم قطّ الحمار ، وضعها في وعاء من فخّار حتى يجفّا جيّداً . ثمّ اسحقها ثانياً وخذ نصفها واستعمله رشوشاً على الجروح . والنصف الآخر اعجنه بطحين الشعير واعمله حبوباً ، الحبة بقدر حبّة الحمّص . يُؤخذ من هذه الحبوب على الريق بحسب الحالة . ويداوم الرشوش على الجروح بعد غسلها بعصير عشبة العصبة حتى تزول العلّة . ويجب ان يكون الأكل في مدّة العلاج الخبز بدون ملح والزبيب ، وهو يُشفي تماماً .

للحبّ الفرنجي

خذ الفاقوع المفتّح واطبخه في الماء واشرب منه مدّة اربعين يوماً ، أو اذا أخذت درهماً من شرشه مع مصل الحليب ، فإنّه نافع جدّاً .

دواء تبخير للحبّ الفرنجي والبقجة والجذام

على المريض ان يملأ فمه ماء ويغطّي رأسه في اللحاف . وأكله يجب ان يكون مدّة سبعة ايام الزبيب والحليب والخبزة ، ثمّ يعدّ سبعماية من واحد الى الاخير ويرفع البخور .

وهذا هو دواء البخور :

زنجفر جزءان ، وفلفل جزء . يسحق ويستعمل كما مرّ .

لشقوق اليدين والرجلين من جرّاء الحبّ الفرنجي

يُؤخذ ثلاثة دراهم سلياني ، ودرهم شبّة بيضا . يسحقان ناعماً ويُخفقان بزلال البيض . ويُستعمل دهوناً . مجرّب .

لمنع سقوط الشّعر

	غرام
امونياك	٨
عطر الترمنتين	٢٥
ألكول مكوفر	١٦٧

تمزج ويُفرك بها الشعر كلّ يوم صباحاً .

للحصّة في الشّعر

خذ بَصَل النرجس ، دقّه وضعه في الزيت وادهن بهِ الحصّة فتزول .

لازالة الكَلَف من الوجه

خذ عشبة حِسِن يوسف ، اسحقها وانقعها بالحليب وادهن بهِ فيزول الكلف

لانبات الشّعر

خذ قشر الثُوم ، واغلهِ بالزيت العتيق وادهن بهِ ، ينبت الشّعر .

للنَمَش

خذ من بيكربونات السودا أو ملح الطعام ، ٨ كرامات ، لكلّ ليتر ماء . واغسل بهِ وجهك . ثمّ امسحه بقطعة مغموسة بزيت الزيتون ، أو زيت اللوز . ثمّ ادهنه بالمركّب التالي :

اوكسيد الزنك ، كرامان ، ودهن بيرو ، كرامان ، واميدون ، كرام ، ڤازلين ، خمس كرامات ، لاڤولين ، خمس كرامات .

للبشرة الجافّة

	غرام
أوكسيد الزنك	١٠
بودر تَلك	٢٠
مُركّب الجير الزيتي	٢٠
لاڤولين وڤازلين	١٠

امزج وادهن بهِ وجهك ، قبلَ النوم .

كولد كريم

	غرام
زيت لوز حلو	٢١٥
منّ السمك	٠٦٠
شمع ابيض نقي	٠٣٠
ماء الورد	٠٦٠
عطر العطر	٠٠١
صبغة بخور الجاوري	٠٠٥

يُمزج الزيت والمنّ والشمع،ثمّ صبغة البخور مع ماء الورد،ثمّ يُعطر بالعطر

للنَمَش ايضاً

خذ الباقية واسحقها ومرهمها بالعسل بعد تسخينهِ واطلِ بهِ موضع النمش نافعٌ جدًّا .

للنَمَش ايضاً

اسحق القَرع واعصرهُ ، وادهن بهِ . نافع

للنَمَش ايضاً

خذ بزر القطن ، اسحقه وادهن بهِ ، فيزيل النمش وباقي اوساخ الوجه .

للكَلَف في الوجه

خذ بزر الفجل ، اسحقهُ واجبلهُ في الحليب واطلِ بهِ الكَلَف . نافع .

لابادة الفئران

انقع ورق الزيتون بالماء ، وضع معهُ الخبز واجعله في مكان الفئران ، فتأكل منه فتموت .

لطرد البرغش

احرق الكافور في غرفة النوم ، يذهب البرغش .

بلْ اسفنجة بزيت المردكوش، وعلقها فوق رأس النائم، فلا يقربه البرغش

لغسل الطاطاي

خذ الزيبق واخفقهُ بالزيت الحلو ، واسحق الزرنيخ الاصفر واطرحه فوقه واخفقه جيّدًا . ثمّ خذ جزءًا من الخردل واسحقه وأضفه اليه وامزج الجميع جيّدًا . ثمّ خذ جزءًا من الخلّ البكر (الثقيف) وأضفه الى هذه الأجزاء المذكورة . ثمّ ادهن مرّةً أو مرّتين في اليوم . انه نافع جدًّا جدًّا .

ضد سمّ القطر

ان أكل بزر الفجل يمنع التسمّم . والفجيْلة مفعولها أقوى .

لتسهيل الولادة

خذ عشبة الزوفا ، ودقّها واعصرها وسخّن عصيرها قليلًا على النار، واسقِ منه الامرأة ، تسهل ولادتها .

وصفة غيرها

خذ درهمًا من القرفة ، ودرهمًا من الكراويا . اسحقها جيّدًا وضعها في ثمانية فناجين من الخمر الجيّد واسقها للمرأة

فوائد الزيتون

اذا طُبخ الزيتون على النار حتى يتناهى في النضج ، يكون دواء ناجعًا لالتهاب المستقيم وخاصةً البواسير .

نواة الزيتون اذا أُحرقت واستُنشق بخارها ، فان ذلك يقطع الربو ويفيد امراض الرئتين .

زيت الزيتون يطرد الصفراء ويفتّت حصى الكلى . ومنقوع اوراق شجره نافع للحمّى المتقطّعة .

فوائد الليمون الحامض

اذا غليتَ القماش الابيض مع قطع الليمون الحامض يبيضّ كثيرًا .

اذا شربتَ صباحاً كأس ماء ممزوج بعصير الليمون الحامض تلمع بشرتك.

الاسنان اذا فُركت بعصير الليمون ودقيق الفحم تبيضّ .

الرخام وغيرهُ اذا فُرك جيدًا بقطع الليمون الحامض ينظف ويبيضّ .

الضرس اذا نُقر ووُجع تُوضع قطعة من الليمون الحامض على النقر يسكن الوجع .

الرشح . اذا أُصبت برشح الدماغ تنشّق قليلًا من عصير الليمون الحامض ، يخفّ الرشح .

عصير ليمونة حامض في قدح ما. مخفّف ويُشرب ، ينفع لوجع الرأس .

حمورة العين ، اذا قطرت فيها من عصير الليمون الحامض ، أو اذا كررت مسحها به بقطنةٍ ، زال الاحمرار .

منافع بعض الأعشاب والاثمار

عشبة القوّة او الهرّ

تنفع لتنقية الدم وتقويته ، دون احداث ضغط .

عشبة القنطا

يُغلى ورقها بالماء ويُشرب منه ، تنفع للحمض في المعدة .

اللوز

ينفع لعضّة الكلب. دهنهُ ينفع لوجع الأذن. أكله قبل السكر يمنع السكر. أكله يقوّي البَصر ، ويقتل الدجاج . مستحلبه نافع لوجع الخاصرة والسُّعال .

الصنوبر

اذا سحق الصنوبر (القاوب) ومُزج مع عصير العنب وغُسل به الوجه فانه يزيدهُ جمالًا .

الخيار

أكله يزيل وجع المعدة والخاصرتين ويُكثر البول .

الفجل

اذا قُطر من عصيره على عقرب فيموت لساعته .

الزعتر

يُسكِّنُ وجع الأسنان ، ويقتلُ الديدان المعويَّة ، ويزيدُ قابليَّة الأكل ، ويُزيلُ التشنُّجات العصبيَّة ، وعفونة المعدة وفسادها . واذا غُليَ مع العَرَق وشُرب منه يقوّي الجسم . واذا مُزج بالكحول مع زهره وخُفف بقليلٍ من الماء ، أفاد في التهاب اللوزتين غرغرة .

التربنتينا

زيتٌ طيَّار يُستخرج من بعض الاشجار واخصّها من شجر البطم. منافعها : تدرُّ البول . واذا استُعملت لعوقاً مع العسل تنفع للسعال والسلّ ، وتُزيل أوجاع الصدر ، وتُحلّل الرياح ، وتنفع في النزلات الرئويَّة ، وتذوّب الدرَن في المسلولين ، وتفيد في النزلات المثانيَّة الحادَّة .

الخشخاش

الخشخاش خاصَّةُ الأفيون دون قوَّته ، فيُطبخ وتُؤخذ خلاصته للتسكين ولا تُحدث تخديرًا . ينفع للقولنج وأعجاج الامعاء والاسهال المصحوب بالحرارة والزحير . والأفضل ان يُطبخ بزره فينفع في الاستسقاء والنزولات والمقدار لا يتجاوز حقًّا متوسط الحجم في نصف ليتر ماء ، ويُشرب في اليوم مرارًا لتسكين السعال . ويفيد ايضًا في الرمد الصديدي .

الجزر

منافعه : هو نَباتٌ كثيرُ التغذية اذا طُبخ ، وقد يُستعمل استعمال القهوة . كما ان جذورهُ وبزورهُ تُستعمل استعمالًا دوائيًا . فالبزور مدرَّةٌ للبول طاردةٌ للريح . والجذور مسهّلة المعدة . ولبُّه الرطب اذا بُتر ووُضع على الأورام أزالها ، وعلى الجروح أزال الصديد منها وأسرع بالتحامها . وعصارته تُستعمل مخلوطة

بالعسل ، علاجاً لسعال الاطفال والسلّ . ويُستعمل في القولنجات الكلويّة ، ولأجل إخراج الحصيّات الصغيرة .

خواص روح الجاز

نافع للربو ، والفالج ، والربّة ، وجميع الحمّيات والبثور . يُؤخذ من اربع نقط الى سبع نقط .

خواص روح الكبريت

يُطفئ الحمّى المزمنة والملازمة ، ويدرّ البول .

عشبة القزاز (الزجاج)

ماؤها يُنظّف الوجه وينقّيه

حشيشة البلسم

اسحقها واصنع عرَقها . انه نافع لأيّ وجع كان . ويُؤخذ منه شربة (مسهل) قدر ملعقة . واذا سحقتَ زهرها وجعلته في قنّينة وصببتَ فوقه الزيت الحلو ووضعتَ القنّينة مدّةً في الشمس ، فانه نافع لأيّ جرح كان ، وللحبوب وغيرها

قصّل الدخان

خذ قصّل الدخان واحرقها وانخل رمادها ، وصبّ فوق الرماد جرّة ماء واغلِه على النار حتى ينقص ثلث الماء ، وارفعهُ ودعهُ يروق . ثمَّ صفّهِ في خرقة وارمِ الرماد ، واغلِه ثاني مرّة في وعاء من نحاس حتى يبقى من هذا الماء رطل . ثمَّ اغلِه في وعاء من فخّار حتى يحمرّ ويصير مثل الملح ، وضعهُ في قنّينة . انه نافع للأكلة ولجميع الحبوب . واذا أُخذ منه مقدار حبّة الحمّص في فنجان نبيذ ، فإنّه نافعٌ لأي وجع كان .

عشبة الرنجن

يُؤخذ منها كمّيّة وتُغلى بالماء على النار حتى يبقى نصف الماء ، ويُشرب منها فانها تنفع الزنطاري .

طريقة عمل البلسم

	غرام
سبيرتو عيار ٩٥	٢٠٠
قلفونة	٠٢٥
صبرا شقرا	٠١٢
صمغ حصى البان	٠١٢
مُرّ حجازي	٠١٠
مستكي	٠٠٨
صمغ لامي	٠٠٨
ساكا ماكا ابيض (وهي الكهلاكّا) [1] . .	٠٠٨

طريقة العمل : اسحق هذه الاجزاء جيّدًا ، وابقِ المستكي الى الأخير فاسحقهُ على حدةٍ لئلا يلتصق بباقي الاجزاء. ولا يكن تنعيمه معها، ولكن متى سُحق على حدةٍ وأُضيف الى باقي الاجزاء، فيمكن امتزاجه بها جيّدًا وإلّا فلا.

فبعد ان تسحق كلّ هذه الأجزاء سحقًا جيّدًا انخلها في شاشةٍ وضعها في السبيرتو بقنّينةٍ بيضاء في الشمس ٤٠ يومًا ، بعد ان تسدُّها سدًّا محكمًا في فلّين وطين رماد الحطب . ويجب ان ترجّها كلّ يومٍ مرّةً .

(أما وضعها في قنّينة بيضاء لكي يخرقها نور الشمس) .

ان هذا البلسم مفيد ومدمل للجروح وللحبوب وللذع الافاعي بالشرب منه كلّ ساعة ملعقة تطلي ، ولنزف الدم الخ الخ .

لالصاق البلّور والزجاج والفخّار

خذْ مبروش الصابون الناشف وضعه في زلال البيض واخفقه بهِ جيّدًا حتى يزبد ، وادهن بهِ موضع الكسر وضمّه الى بعضهِ واتركه حتى ينشف

حفر الأحرف في الحديد والبولاد

خذْ أجزاءً متساويةً من التوتيا الزرقا ، وملح الطعام ، وعصير الليمون

١) تجد هذه الاصناف في مخزن ذبّوس بسوق ابي النصر ، بيروت .

الحامض أو الخلّ أو الحصرم . اسحق هذه الأجزاء وذوّبها في الحامض ، ثمّ اطلِ الحديد او البولاد بالشمع واحفر فيه الحروف التي تريدها ، ثمّ صبّ من هذا الدواء على الحروف المحفورة في الشمع ، ودعهُ ٢٤ ساعة ، وعندئذٍ تنزع الشمع فيكون لك ما تريد .

لتنظيف الثياب من بقع الزيت

ادهن موضع الزيت ببرادة الماعز وبعدهُ اغسله بالماء فيزول الزيت .

لنزع الحبر من الورق

ذوّب ملح الطعام في الحليب واغمس به خرقةً ، وحفّ بها الأحرف فتزول.

لسقاية الحديد

خذ الطرطير وملح الطعام وذوّبها بالماء ، واطفئ بهذا المذوّب الحديد المحمي ، خمس مرار فيصير كالبولاد .

لسقاية الحديد وصيرورته كالبولاد (كالفولاذ)

خذ النعل غير المستعمل جديدًا واحرقه واسحقه ناعمًا ، وخذ قدرهُ من الزجاج المسحوق ناعمًا واجبلها بعصير الليمون الحامض . ثمّ احمِ الحديد حتى يحمرّ ، ورشّ عليه من هذا الدواء فيصير كالبولاد

لابادة الجرذان

خذ ٧٥ جزءًا من مسحوق بصل الفار وضعهُ في ٢٥ جزءًا من السكّر واعجنه في الدهن أو الزبدة . وضع منه في محلّات الفئران والجرذان فتأكل منه وتموت . ولكي لا تأكله الكلاب أو غيرها ، عطّره بقليلٍ من خلاصة الشمرة .

لقتل المنّ عن الزرّيعة

خذ كميّةً من اصول البنادورة الخضراء ، وأضف اليها كميّةً من الرماد

واغلها بالماء على النار جيّداً. ثمّ بعد ان يبرد رشّ منه عـلى المنّ . والأفضل ان يكون الرشّ بواسطة مرشّة .

لاصلاح الخمر من الحمض

خذ ثلاث واق من الحنطة ، وحمّصها على النار كالبنّ وضعها في كيس رقيق مطاول وعلّقهُ في الخابية مدّة يومين ، يزول الحمض من الخمر . ويُستحسن بعد ذلك نقل الخمر الى وعاء ثانٍ .

خميرة الكونياك

خذ تفّاحةً واحدةً واجاصةً واحدةً ، وقليلاً من كبش القرنفل وجوزة طيب واحدة ، ومن الڤنيليا اصبعاً . ثمّ اقطع التفّاح والاجاص قطعاً صغيرة ، واسحق جوزة الطيب في هاون مع كبش القرنفل والڤنيليا ، وضع هذه الاجزاء في مرطبان من زجاج وضع عليها السبيرتو وحكّم سدّ المرطبـان حتى لا يدخله الهواء ، وكلّما نقص السبيرتو زده حتى يكون دائماً مغطّياً المواد المذكورة. وعندما تختمر خذ من هذا الخمير اربع ملاعق كبيرة وضعهـا في رطل من السبيرتو المكرّر وأضف اليه قليلاً من السكّر المحروق ، تلويناً له بحسب اللزوم . ويجوز ان تضيف الى الخمير المذكور قليلاً من الشاي وقشر الليمون وحبّ الهال .

كيفيّة عمل الحبر الاسود (عن معمل انكليزي)

	غرام
عفص مدقوق	٥٠٠
صمغ عربي ناعم	٨٠
شبّة بيضاء ناعمة	٣٦
زاج أخضر	١٢٠
خشب البقم	٤٨

اجعل هذه الاجزاء في اربع كيلوغرامات من الماء ، ثم أضف اليها من الغليسيرين ٣٦ غراماً ، واغل الجميع على النار ثلاثة ارباع الساعة ، ثمّ صفّيها واجعلها في قناني ، فيكون لك افضل حبر اسود .

كيفيَّة عمل حبر لقلم الستيلو

سبيرتو ابيض عيار ٩٥	. . . . .	١٢٠
شبَّة بيضاء	. . . . . .	٤
متيلين ازرق او اسود مثلما تريد	. . . .	٨

طريقة عمله : تأتي بالمتيلين وتسحقه جيدًا وتمزجه بليتر ماء في قنينة وتخلطه مع الجزئين الآخرين، وتضع القنينة في الشمس مدَّة حتى يذوب المتيلين والشبَّة جيدًا، فيصبح حبرًا أجود من الحبر الانكليزي والفرنسي .

طريقة لعمل مطبعة الجيلينين

خذْ من الدلغان المخصوص كيلو عد ٢، ومن الغليسيرين ٦٠٠ غرامًا، ومن السكَّر ١٧٥ غرامًا، ومن ملح التوتيا ٢٥ غرامًا، ومن الماء ١٥٠ غرامًا امزجها واسحقها جيدًا حتى تصير كتلة متراصَّة وابسطها عندئذٍ في صندوق محكم الغلق حتى لا يتسرَّب اليها الهواء أو الغبار .

ليمونادة مثلَّجة (مشروب لضعفاء الصحَّة)

ابرش (ابشر) قشور اربع ليمونات حامض وامزجها باوقيتين من السكَّر واعصر الأربع ليمونات وضع عصيرها فوق المزيج، وضع الكل في اناء من الزجاج . ويكفي لكأس ماء مثلَّج ملعقة واحدة من هذا المزيج .

عشر وصايا صحيَّة

١ – كن حكيماً في أكلك ، واكثر من شرب اللبن وأكل الخضر

٢ – اقلل من أكل اللحم والسكّر ، واجتنب المشروبات الروحيَّة .

٣ –روّض جسمك في الهواء الطلق . واذا وقفتَ أو جلستَ فكن منتصب القامة .

٤ – تنفَّس الهواء ليلًا ونهارًا .

٥ – اخرج في الشمس فان نورها منعشٌ ولازمٌ للصحَّة التامَّة .

٦ – كن نظيفاً . اغسل يديك قبل الأكل وأكثر من الاستحمام ، ونظِّف أسنانك صباحاً ومساء قبل النوم .

٧ – لا تهلك قواك الجسديَّة والعقليَّة بتحميلها فوق طاقتها .

الراحة بعد طعام الغذاء نصف ساعة ، من أفضل المقويَّات وليست دليل الكسل والتواني .

٨ – نظِّم مواعيد أكلك ونومك .

٩ – ابتعد عن الشرّ ومعاشرة أصحاب الأخلاق الفاسدة .

١٠ – كن عاقلًا حكيماً في كلّ امورك . واذا أصبتَ بانحراف في قلبك فلا تُهمل اشارة الطبيب .

في الملائكة

مقارنة بين القديس توما وابن العبري

بقلم الخوري انطون طربيه

انشأ ابن العبري ، كما رأينا في المقالة السابقة[1] درسا شاملًا في الملائكة واودعه كل معطيات الوحي والتقليد . فانطوى درسه على خمسة فصول تطرّأ بها لاثبات وجود الملائكة وخلقهم وطغماتهم وطبيعتهم ووظيفتهم واستند خصوصاً الى البراهين العقلية ودعمها بشهادات الوحي والتقليد . فاتت مقالته اولى الدروس اللاهوتية القيّمة في الملائكة في التقليد الشرقي واللمحة الاولى الشاملة اذ استعرض في سياق درسه كل ما كان يجول من الاساطير بخصوص الملائكة وكل ما زعمه فلاسفة العرب عن العقول المجرّدة نقلًا عن الافلاطونية المستجدة . وبان لنا ان فضله يقوم بتلخيصه بمقالة واحدة كل معطيات الوحي والتقليد في الملائكة وقد خصّ البرهان العقلي مقاماً رئيسياً في مقالته .

اما القديس توما اللاهوتي فلم يترك لنا مقالة موحّدة في الملائكة . بل عدة ابحاث . فقد دعي بحق المعلم الملائكي .

كرّس بعض مباحث القسم الاول من خلاصته اللاهوتية في طبع الملائكة وصلتهم بالاجسام ، وعلمهم وطغماتهم واجواقهم ، ووظائفهم (مبحث ٥٠ — ٦٢ : ٨٩ : ١٠٦ — ١١٣ والموجز اللاهوتي ، فصل ٧٥ — ٧٧ ؛ ١٢٥ — ١٢٦) . تناول القديس توما الموضوع باجمعه ودرسه درساً نظريًا بحتا دون تسلسل منطقي . فاعطانا خلاصة التفكير اللاهوتي في الملائكة ، ذروة لم يكن توصل اليها التقليد الغربي .

لقد كان للغرب في علم الملائكة ما كان معاصره ابن العبري للشرق غير اننا نجد فرقاً كبيراً بين الاثنين يبدو لنا بوضوح اذا ما قارنا آراءهما . نتبع في درسنا هذا تصميم ابن العبري اذ انه متسلسل منطقي .

[1] راجع المشرق ٤٩ (١٩٥٥) : ص ١٨٥

١ – وجود الملائكة :

بينما يهتمّ ابن العبري بانشاء مقالة لاهوتية فيها القسط الوافر للوحي والتقليد نجد القديس توما في خلاصة اللاهوتية يقوم بتحليل عقلي لاهوتي مستعرضاً بعض نواحي الموضوع . فكأنه يقتبل دون جدال وكحقيقة اكيدة كلّ ما سلّم به الوحي والتقليد فلا يجهد النفس كابن العبري ، لاثبات وجود الملائكة ببراهين عديدة مستقاة من العقل والوحي والتقليد حتى اذا ما تطرّأ اللاهوتي للامر اكتفى ببرهان واحد لتبرير وجودهم :

فيقول في الخلاصة اللاهوتية : لا بدّ لكمال العالم من وجود مخلوقات عقلية مجرّدة عن الجسم فبما ان العقل افضل من الحسّ ينبغي وجود بعض الكائنات الروحية ، مجردة عن المادة لا تدرك الا بالعقل[١] . نجد برهاناً مشابهاً عند ابن العبري يثبت وجود الملائكة من درجات الادراك في الكائنات[٢] .

ويجمع الاثنان على القول ان الملائكة مخلوقون . فبما ان الله له وحده الكيان بذاته فهو وحده غير مخلوق اذ انه وجد منذ الازل . اما الملائكة فمخلوقون منه[٣]

« ما خلا الله من الكائنات ، مخلوق ، لانه تعالى عين وجوده وجميع ما سواه يتغاير فيه الماهية والوجود . وحده موجود بذاته والباقون بالمشاركة . فكل موجود بالمشاركة معلول لما هو موجود بالذات » . ويقول ايضاً في الفصل الثاني والثالث من المبحث نفسه ما ملخصه : لم يوجد الملائكة منذ البدء اذ ان الله وحده كان منذ البدء اما باقي المخلوقات فكان لهم بدء ويرجح انهم خلقوا مع العالم لانهم وجدوا لاتمامه . اما ابن العبري فانه يتبنى الرأي القائل بأنّ الملائكة خلقوا قبل العالم المحسوس لانه يستند الى شهادة معلمين لامعين امثال غريغوريوس النزينزي والنيصي ويوحنا فم الذهب . ويدعم رأيه ببعض البراهين العقلية عن طريق اللياقة والمناسبة . ويدرس مار توما الحالة التي خلق الملائكة بها فيقول انهم خلقوا بحال النعمة التي وضعت فيهم كبذار السعادة

١) خلاصة لاهوتية : ١ : ٦١ – ١
٢) منارة الاقداس : الركن الخامس فصل ١ ، قسم ١ ، جزء ٢ برهان ٤ .
٣) خلاصة لاهوتية : ١ : ٦١–٢ ، ٣ .

الابدية مستندًا الى رأي القديس اغوسطينوس . بينما يوجد رأي ثانٍ يقول بانّ الملائكة خلقوا في حال الطبيعة . فابن العبري لا يتعرّض للامر مباشرة غير انه اذ يتكلّم عن صلاح الملائكة يقول : انهم ليسوا صالحين بالطبع بل بالنعمة لان الله وحده صالح بالطبع فمن ليس له الكيان بذاته ليس له الصلاح بذاته[1] .

٣ – طغمات واجواق الملائكة :

تتنوع طغمات الملائكه واجواقها في نظر القديس توما بتنوّع الاساليب التي توجد بها المعقولات في العقل . لان المعرفة في العقول المجرّدة هي الفعل الاساسي لبقية الافعال التي تصدر عنها . يوجد طغمة اولى تصدر عنها الاعلانات لكل المخلوقات . فالجوق الاول يرمز الى الغاية التي يجب تحقيقها ، والثاني الى تصميم العمل في نفس الفنان ، والثالث الى تحقيقه .

اما الطغمة الثانية فتدلّ على فكرة الله كما توجد في العلل العامة . فالجوق الاول يأمر بما يجب عمله ، والثاني يحرّك الى التحقيق والثالث يزيل العوائق .

والنوع الثالث من وجود المعقولات في العقل هو دخولهـا في طور التحقق وبلوغها لنا ، وهذه ميزة الطغمة الثالثة .

فالرؤساء هم كامراء على البشر ، ورؤساء الملائكة يبشروننا بمـا يفوق العقل البشري ، اما الملائكة فيفيدوننا عما يهمّ سير حياتنا[2] .

ويسرد القديس توما طغمات الملائكة واجواقهم مشبعًا تنظيم الاديوفاجيتي . ثم يشرح اسماء الاجواق فيقول : المراد بالطغمة الرئاسة وكلمة رئاسة تعني امرين : الرئيس والكثرة المرؤوسة . فلمّا كان الله رئيسًا لجميع المخلوقات كانت باسرها طغمة واحدة امامه . واما اذا ما اعتبرت بذاتها كانت مختلفة حسب اختلاف تدبيرها . وهكذا فالطغمات تختلف باختلاف الانارة .

يوجد ثلاث طغمات : الاولى هي على اتصال مباشر باللاهوت ، والثانية تدرك الامور بعللها الكليّة ، والثالثة تعنى بالجزئيـات . وفي كل طغمة يوجد ثلاثة اجواق : جوق اعلى وجوق اوسط وجوق ادنى . وسبب ذلك ان الطغمة جماعة مرتبة . فلزم ان يتخللها اذن مراتب مختلفة . فكما ان المراتب في المدينة

١) خلاصة لاهوتية : ١ : ٦٢ - ٣ ، ابن العبري فصل ٣ ، قسم ٣ ، جزء ٤ ، جواب ٤

٢) موجز فصل ١٢٦

ثلاثة : الفلاحون والجنود والقضاة كذلك كل طغمة تنطوي على ثلاثة اجواق تختلف باختلاف الدرجة والوظيفة . واختلاف الدرجات يأتي من اختلاف القوى الطبيعية والمواهب المعطاة من الله لكل جوق[1] .

ويشرح اسماء الملائكة بالاستناد الى شرح ديونيسيوس الاريوفاجيتي . اما ابن العبري فاكتفى بان اورد طغمات الملائكة واجواقهم حسب تنسيق الاريوفاجيتي . غير انه دعم هذا التقسيم ببرهان من الوحي فرأى في الصفوف الاربعة من الحجارة الكريمة التي وضعت بامر الله في رداء رئيس الكهنة رمزا الى الطغمات الثلاث السماوية والى طغمتنا الارضية المؤلفة من الاساقفة والقسوس والشمامسة . وكما انطوى كلّ صفّ على ثلاثة حجارة كريمة مختلفة ، هكذا تنطوي كل طغمة على ثلاثة اجواق[2] .

ثم يسعى الى الاستقصاء عن اصل اسماء الملائكة من الكتاب المقدس ويشرحها وفقاً لشرح ديونيسيوس[3] .

ينبغي القول ان قسط الابتكار ضئيل في هذا القسم اذ ان الاثنين يكتفيان بايراد التنظيم الاريوفاجيتي وبترداد نظريته في معنى الاسماء . الا انهما اجتهدا الى تبرير هذا التنظيم فعمد القديس توما الى برهان عقلي لا بأس به ، واتى ابن العبري برمز من الكتاب المقدس. الا ان شرحه للصفوف من الحجارة الكريمة التي وضعت في رداء الغفران يظلّ مذهباً خاصاً ليس في النص ولا في التقليد ما يدعمه .

فالقديس توما وابن العبري يكتفيان اذن بمعطيات التقليد بما يخص طغمات الملائكة واجواقهم ، هذا التقليد الذي يرتقي الى التآليف المنسوبة للاريوفاجيتي والتي يرجح انها لم تتعدَّ الجيل الخامس . فلائحة الاريوفاجيتي المزعوم ما عتمت ان انتشرت في الشرق والغرب وتناقلها اللاهوتيون اجمع منذ القديس غريغوريوس الكبير الى يوحنا الدمشقي. ولقد وجدناها ايضاً عند ابن الحجر في الجيل التاسع. فلا بدع اذا ما تناقلها ايضاً القديس توما وابن العبري .

١) خلاصة لاهوتية ١٠٨ : ١-٣
٢) منارة الاقداس ركن ٥ فصل ٢ ، قسم ١ جزء ١-٣
٣) « « « « « ، قسم ٣ جزء ١-٣

٣ – طبع الملائكة :

إن كان وجود الملائكة لم يسترعِ انتباه القديس توما بل اكتفى ان ألمح اليه فقط فانه قد توسّع في درس طبعهم . فهذا القسم رئيسي عنده وعند ابن العبري . فالتحليل عند الاثنين عقلي غير ان ابن العبري يستنجد احياناً بشهادات الوحي والتقليد ليدعم ما توصل اليه بالبرهان العقلي . الملائكة ارواح بسيطة غير مركبة متنزّهة عن المادة وغير مرتبطة بها . ليسوا محصورين في مكان على شكل الاجسام المحسوسة والمادّية وغير منظورين . فكونهم ظهروا للمختارين باشباه متنوّعة ومختلفة يدلّ على عدم جسمانيّتهم . يستشهد ايضاً ابن العبري بغريغوريوس النزينزي وكيرلس الاسكندري .

انهم غير مائتين بالطبع، ولا يتبهم فساد، لكونهم ارواحاً مجرّدة، وصوراً غير مقترنة بمادّة . بما انهم عاقلون لهم الاختيار بان يحافظوا على شريعة الله او يتعدّوها ولكنهم بعد زمن الاختبار ترسّخوا في الخير والصلاح فلم يعودوا يحيدوا عنه[1] .

نجد ايضاً عند القديس توما ان الملاك روح محض لانه اقرب الخلائق الى الله. فكمال الخليقة يقتضي بان يوجد خلائق روحانية متنزّهة بالكلّيّة عن المادّة. فجوهر الملائكة صورة بحتة متنزّهة عن المادّة . من هنا ينتج ان الجواهر الروحانية ليست مؤلفة من مادّة وصورة بل من صورة فقط . لذلك لكل ملاك جنس في ذاته اذ ان لكل اقنوم صورة فقط تستوعب الجنس تماماً ولا يمكن ان يشترك ملاكان في جنس واحد[2] .

ان ابن العبري ينقض هذا الرأي فيقول ان لكل جوق من اجواق الملائكة جنساً خاصاً . اما افراد الجوق الواحد فتختلف بالاقنوم. فرأي القديس توما نجده عند ابن سينا في العقول المفارقة وانه قريب للعقل اكثر من رأي ابن العبري فوحدة الجنس البشري الذي نشترك به جميعاً تأتي من قبيل المادة . اما الصورة فتتحقق في كل شخص بحسب اهلية واستعداد المادة . لذلك نجد افراداً كثيرين

١) منارة الاقداس : ركن ٥ ، فصل ٣ ، قسم ٢

٢) خلاصة لاهوتية : ١ : ٥٠ ، ١–٤

يشتركون في الجنس الواحد . اما في الملائكة حيث لا يوجد مادة فالصور تتعدد وتتميز بتميز الاقانيم . وهذا ما يجب ان يسلم به ابن العبري لانه ينفي عن الملائكة المادة .

اما بخصوص حرية الملائكة فيقول اللاهوتي . بما ان طبيعة الملاك عاقلة فله حرية الاختيار الانسان العاقل هو من ادرك غايته والواسطة التي توصله اليها فوجه ارادته وقواه لتحقيق ما يوافق هذه الغاية والانسان حر لكونه يوجه ذاته للعمل[1] .

وهذا لا يعني ان الملائكة تقدر ان تسقط في الخطيئة او ان تخالف الله : فكما ان الملاك الصالح لا يمكنه ان يفكر او يرغب بخلاف ما يريده الله هكذا لا يقدر ان يخطئ .

يبدو جلياً في هذا القسم ان ابن العبري يتوصل للنتائج ذاتها التي توصل اليها القديس توما بالاستناد الى التحليل العقلي — ما خلا اختلاف الجنس في الملائكة الذي نبذه ابن العبري ونسبه للفلاسفة الوثنيين فآراء الاثنين تكاد تتفق اتفاقاً تاماً لانهما يستندان الى التحليل العقلي ، فمن مقدمات مطابقة يتوصلان الى النتائج ذاتها .

غير ان تفكير اللاهوتي اكثر ايجازاً واقوى بناء وارسخ برهاناً . اما تفكير ابن العبري فاكثر استناداً الى الاختبار الحسي واقرب منالاً للفهم وميزته هي انه يستند الى شهادة الوحي والتقليد . وقد نجد في بناء ابن العبري بعض الضعف سواء كان بما يخص جنس الملائكة او بما يتعلق بتجربة الاختبار عندهم . يبدأ فيقول انه بامكان الملائكة ان يحافظوا على شريعة الله او ان يتعدوها ولكنهم ترسخوا في الصلاح بعد الاختبار . انه لاوفق واوضح عندما نتكلم عن حرية الملائكة بان نتخذها بالمعنى الاغوسطيني . الحرية تقوم بعمل ما يوافق خير الانسان او غايته لا بمعنى امكانية اختيار الخير او الشر . فبهذا المعنى حرية الملاك لا تنفي عدم امكانيته بارتكاب الخطيئة .

---

١) خلاصة لاهوتية : ١ : ٥٩ - ٢

٦ – علم الملائكة :

درس القديس توما هذا الموضوع درساً مسهباً فكرّس له في خلاصته اللاهوتية خمسة مباحث (مبحث ٥٤ – ٥٨) . وهذا دليل واضح على ما اعاره من الاهمية .

اما ابن العبري فلم يكد يتطرّأ له بصورة مباشرة ــ فيكتفي بالكلام عن انارة الملائكة بعضهم لبعض انارة تدرجية . غير انه في النظريات التي يعطيها في القسم الاخير من مقالته عن آراء الفلاسفة في الملائكة ينسب لهم في علم الملائكة بعض الآراء القريبة جدّاً من آراء القديس توما . كل عقل يعقل ذاته بعقله سواء اذ انه صورة مجردة بعيدة عن المادّة ويعرف كل شيء بصورة عامة اجمالية ولا متغيّرة لانه بسيط[1] .

لنأت الآن الى درس نظرية القديس توما في علم الملائكة . فيقول : بما ان وجود الملاك يمتاز عن جوهره فان تعقّله ليس عين وجوده لذلك فهو بحاجة لمعرفة ذاته . وان كانت النفس البشرية لكونها صورة الجسد لا تعلم الا عن طريق الحواس فيوافق الارواح المجردة ان تعلم بدون مساعدة الحواس[2]

ويتكلم القديس توما عن معرفة الملاك بذاتها فيميز بين ما يدعوه معرفة صباحية يدرك بها الملائكة كل شيء بالكلمة ومعرفة مسائية يعرفون بها الاشياء ليس بذواتهم ــ هذه ميزة الهية ــ ولكن بواسطة صور مفاضة لانه كلما كانت الطبيعة سامية وكاملة كلما كان لها قوة مستكملة بالفعل فلا تحتاج الى صور مستقاة من الاشياء للمعرفة . لذلك قد وضع الخالق في الملائكة صوراً للاشياء .

فوجود معرفتين في الملاك امر محتمل اذ ان لكل معرفة طريق خاصة وموضوع خاص بها . اما الصور المفاضة فهي اعم واوجز عند الملائكة الاعلين منها عند الادنين فكلما كان الملاك اسمى كانت له قدرة اعظم لادراك عموم المعقولات بصور اقلّ . يوجد مثلاً اناس لا يقدرون لضعف عقلهم ان يدركوا

١) خلاصة ١ : ٥٥ ، ١–٣ ؛ ٥٨ ، ٧
٢) خلاصة ١ : ٨٩ ، ١

حقيقة عقلية مـا لم تبين لهم على وجه التفصيل ومنهم من هم اذكى عقلاً واكثر ادراكاً فيستطيعون ادراك كثير من قليل[1] . هكذا فالملائكة الاعلون يدركون بقليل من الصور اكثر من الملائكة الادنين . وبما ان الملاك صورة مجرّدة ففي تعقله الاشيا. يعقل ذاته فهو اذن معقول بالفعل ومعرفته الاشيا. الطبيعية بواسطة الصور المفاضة معرفة عامة واجمالية[1]

وهو يعلم الاشيا. المادية ايضاً . فكما ان الموجودات العليا اكمل من السفلى وان ما يوجد في السفلى على وجه النقصان والكثرة يوجد في العليا على وجـه الكمال والبساطة . فالملائكة بما انهم اقرب المخلوقات الى الله واشبهها به فجميع الاشيا. المادية توجد فيهم ببساطة وتجرّد اكثر من وجودها في ذاتها واقل كمالاً ووحدة من وجودها في الله.

ويؤكد القديس توما معرفتهم للجزئيات اذ انه لا يمكن ان يعتنوا بمـا ليس لهم معرفة به . وبما انهم يعتنون بالجزئيات اي بالافراد وبالاشيا. فان لهم معرفة بها . لا يعرفون المستقبل بذاته ، هذه ميزة الهيّة ، ولكن على سبيل الاستنتاج والتخمين .

لا يعرفون افكار القلوب وخفايا الضمائر بذاتها بل في مفاعيلها الخارجية كالطبيب الذي يعرف بواسطة النبض الانفعالات الداخلية . اما الاسرار الالهية فيعرفون منها ما شا. الله ان يكشف لهم[2] .

فما الفرق اذن بين معرفة الملاك ومعرفتنا ؟

الفرق هو ان معرفة الملاك تامة كاملة منذ البد. اما معرفتنا فتدعى ناطقة لانها تكتسب بالتدريج . وسبب ذلك ان العقول السماوية لها كمالها بالعقل اما الانفس البشرية ، فلها كمالها بالقوة وبالتدريج .

كل هذا الدرس مفقود في مقالة ابن العبري لانه دون شك لم يجده عند سابقيه لاسيما في درس الاريوفاجيتي وفي مقالة ابن الحجر . لذلك فنحن مدينون به لتفكير القديس توما الخلاق الذي لم يكتفِ بتنسيق مـا وجده من مواد – شأن ابن العبري – بل كمّل وزاد . انه دون شك تأثر بآرا. فلاسفة العرب

١) خلاصة ١ : ٥٦ ، ١–٢ ؛ ٨٩ : ٣

٢) خلاصة ٥٧ : ١–٥

بما يخص معرفة العقول المجردة . فمن هذه الآراء استنتج بالتفكير العقلي نظريته في علم الملائكة . ومما يؤكد لنا ذلك هو انه يبعد بخصوص الملائكة ما يقوله في معرفة العقول المجردة[1] . غير انه يستطرد فيقول ان للملائكة معرفة تامة واجمالية بالاشياء اوضح واتم من معرفة العقول المجردة .

ويتكلم القديس توما في مكان آخر عن انارة الملائكة بعضهم لبعض فيقول : الانارة هي الطريقة التي يكشف بها ملاك فكرته لسواه . فالاعلى ينور الادنى . فاذا ما اقتبل الاول حقيقة بصورة اجمالية ابلغها للادنى فقبلها بصورة اقل اجمالًا . فالانارة من الاعلى للادنى ولا تعكس . اما كلام الملائكة فيقوم بان يتجه تصور ملاك الى ان ينكشف بارادته لسواه . فالادنى بامكانه ان يخاطب الاعلى ولكن لا يمكنه ان ينيره اذ كل ما يعرفه ويعمله الادنى يعرفه ويعمله الاعلى بشكل اعم . وبما ان فعل الملاك العقلي مجرد عن المكان والزمان فلا يؤثر المكان والزمان في كلام الملاك ، غير ان افكار الملاك لا تظهر الا للذي يرغب في ان يكشفها له[2] . من هنا يبدو الفرق بين الانارة والمخاطبة . الانارة تعني افادة الادنى واعلامه حقائق يجهلها . اما المخاطبة فهي مجرد تبادل الحديث .

لقد نوه ابن العربي ايضاً عن الانارة وقال انها تحدث بشكل تدريجي فالاعلانات تأتي مباشرة من الله الى الساروفيم الى الكاروبيم الى ان تنتهي الى جوق الملائكة فالينا .

وهنا يبدو تأثير الاريوفاجيتي جليًا بما يخص التسلسل في الانارة من الله الى البشر . فعنه اخذ القديس توما وابن العربي آراءهما في الانارة وفي تنظيم العلاقات بين الاجواق الملائكية[3] . اما التمييز بين الانارة والكلام فانه عند القديس توما .

يمكننا القول ان ابن العربي اقتصر بما يخص علم الملائكة على ما وجده في درس ديونيسيوس وابن الحجر غير ان القديس توما اوفى الموضوع حقه بالتحليل العقلي فادخل في التقليد الغربي درساً لم ينطو عليه الوحي والتقليد . وفضله

١) خلاصة ٨٩ : ١-٣-٤ انظر ابن سينا : نجا ٥ : ٥٥ ؛ و٤٠٤

٢) خلاصة لاهوتية : ١٠٦ : ١ ؛ ١٠٧ : ١-٥

٣) منارة الاقداس : ركن ٥ فصل ٢ قسم ٣ جزء ١٠ : ٢

الكبير هو انه استخدم في كلامه عن الملائكة ما قاله فلاسفة الغرب في العقول المجردة فتوصل اليه بالتفكير العقلي من كونهم ارواح محضة .

• – وظيفة الملائكة :

كلّف الله الطغمة الثالثة بادارة شؤون الخليقة فاقام لكل فرد ملاكاً يحرسه اذ ان العناية الآلهية تقضي بان المتحركات والمتغيرات تحرّك وتدبّر بما ليس متحركاً . وهكذا فجميع الجسمانيات تدبّر بالجواهر الروحانية . لذلك شاء الله ان يوجد ملائكة حراس لسائر المخلوقات التي ابدعها . وهؤلاء الملائكة يقومون مقام العناية بالقرب من البشر فانهم يعنون بكل نفس ناطقة من المهد الى اللحد . فقسط المؤمن من عنايتهم كقسط غير المؤمن لان النعم التي يوليها الله الانسان من حيث هو مسيحي تبتدئ منذ العماد وما يوليه اياه من حيث هو خليقة ناطقة يخصه به منذ الولادة[1] .

ويحذو ابن العبري حذو القديس توما فيقول بملاك حارس لكل شخص ويثبت كلامه بشهادات مستقاة من الكتاب . ويدحض الرأي القائل بملائكة حراس المؤمنين فقط . يستشهد بالتثنية ٣٢ ، ٨ « وضع العلي تخوم الامم على عدد ملائكة الله » (حسب نص السبعينية) وبسفر دانيال الذي يتكلم عن رئيس مملكة فارس فيقول ان لكل امة وشعب ملاكاً صالحاً او شريراً يدبّرها . وحتى العناصر الاربعة والطبيعة باسرها لها ملائكة تعنى بها وتحرّكها اما للفائدة واما للمضرّة .

انه لرأي نجده عند يوستينوس ثم عند اوريجانوس وابيفانيوس والكبادوكيين، يقول بان للطبيعة ملائكة يعنون بها . فيوستينوس يتكلم عن الملائكة الذين يهتمون بكل ما تحت السما[2] . وهرماس يضع الملائكة في كل مكان ويقول ان للحيوانات ملائكة تعنى بها[3] . واوريجانوس يقول : انه يوجد ملائكة تدبّر العناصر : الهواء والنار[4] . اما ابيفانيوس فيقول انه يوجد للمطر والغيم والثلج

١) خلاصة لاهوتية : ١ : ١١٣ ، ١–٤

٢) Apologie II, 5. P.G. VI, 432

٣) Hermas, simil. 8,3. P.G. II, 974 ; visis, 4,6, P.G., II, 902,928

٤) Origène, in Jerem. Hom. 10,6. P.G. 13, 365

والحرارة ملائكة خاصة[١] . راجع ايضاً انوخ المزيّف الذي هو مصدر كل هذه الآراء[٢] .

ويزيد ابن العبري بالاستناد الى رأي قديم لمح اليه ارسطو في ما فوق الطبيعة ان لكل فلك من الافلاك ملاك يديره[٣]

اذا ما سعينا باعطاء نتيجة هذه المقارنة بين درس القديس توما ومقالة ابن العبري وجدنا ان الاول يتعرض لبعض المواضيع فقط فيحللها تحليلاً نظرياً ويعنى خصوصاً بالنواحي الفلسفية من الموضوع : علم الملائكة ــ صلتهم بالمكان وكلامهم — وما سوى ذلك من النواحي التي تستند الى معطيات التقليد فانه اكتفى بان يلمّح اليها وان يجد لها تبريرًا من قبل العقل : وجود الملائكة ، طغماتهم . اما الثاني فيجمع ويلخص كل معطيات الوحي والتقليد لانشاء مقالة مبنية متناسقة . لذلك نراه يحرص على درس كل نواحي الموضوع درساً لاهوتياً . يبدأ فيعطي برهان العقل ويعمد الى شهادات الوحي والتقليد ليدعم بها ما توصل اليه بالتفكير العقلي . يسعى الى ان يسكب في قالب نظري ما وصل اليه عن طريق التقليد كما رسمه العظيم ديونيسيوس[٤] وتوسع به زميله ابن الحجر مدخلاً برهان الوحي والتقليد .

فابن العبري نظري في مقالته وحجته قوية غالباً غير انها لا تعادل حجة القديس توما . لقد كان له نظرية خاصة ونهج خاص في درسه غير انه ظل متقيّداً بما وجده عند ابن الحجر فحلّل ما وجده في التقليد تحليلاً عقلياً . غير ان تفكير القديس توما اغنى واعمق واكثر ابتكاراً وفلسفته اثبت . يلج موضوعه الى الغاية فلا يكتفي بأن يحدده من الخارج او يعرض ما قيل عنه مستقصياً كل الروايات التي كانت تروج عن الملائكة .

واحد يجمع ويتقيد بما يجمعه والآخر يولّد ويخلق مستعيناً احياناً بفلسفة لا

---

١) Epiphane ; P.G. 43, 276

٢) Henoch Ethiop. 43, 2 ; 60, 12 ; Hen. slave, 19,2 ; 16,7.

٣) منارة الاقداس ركن ٥ ، فصل ٢ بقسم ٤ ، جزء ٤

٤) كان ديونيسيوس او الاريوفاجيتي المزعوم يعرف عند المونوفيزيين بالعظيم ديونيسيوس نظراً لسلطته .

صلة لها بالدين فيأخذ عنها ما ينتقيه مشذباً مصلحاً بعض الادوات التي يستخدمها في بنائه الجديد لخدمة الله والدين .

كل ادرك حاجة عصره وسعى الى ان يجاوب عليها باسلوبه الخاص . فابن العبري توخى بان يكون جامعاً ملخصاً للتقليد الشرقي تاركاً للاحفاد تقاليد آبائهم الدينية اما القديس توما فاراد ان يخلق شيئاً من لا شيء . فكلاهما حققا رسالتها احسن تحقيق . فعلم الملائكة مدين لابن العبري باول مقالة لاهوتية كاملة وللقديس توما باول تحليل فلسفي قيم . فالاثنان صورتان لمجرى التفكير في الشرق والغرب . بينا نرى الشرق يكتفي بالجمع والتلخيص نجد الغرب يعمد للخلق والابداع . وما ذلك الا لان نبراس الشرق قد ضعف من جراء الانقسامات والحروب وقضي على وحدة الكنيسة فاخذ الشرق المسيحي يعيش في ماضيه والغرب يسعى الى الامام .

تاريخ الدول السرياني

تأليف أبي الفرج الملطي (تابع)

بقلم الاب اسحق ارملة السرياني

وكان صاحب ارضروم وهو ابن عمّ السلطان علاء الدين وصهره قد تحوّل عنه واتفق مع الخوارزميّين وشاركهم في القتال . فالقى السلطان القبض عليه واستأسره . ثم سار السلطان نفسه مع الأشرف الى ارضروم وحاصرها حصاراً شديداً فاستحلفه الاهالي ان لا يقتل واليهم المأسور لديه وسلّموه المدينة . وكانت اخت صاحب ارضروم هناك وكان السلطان منذ امد طويل مغرماً بها يريد ان يتزوّجها واخوها يعارضها . فتزوّجها الآن وسُرَّ بها اكثر من سروره بما احرزه من الانتصار . غير انها لما طلبت اطلاق اخيها من قيوده سخط عليها وقتلها وأغرق اخاها في البحر .

وبعد انكسار الخوارزميّين سار الاشرف الى خلاط كي يرتق فتقها ويصلح أمرها وارسل معه السلطان الف فارس في هدايا وافرة وعاد هو الى بلده . اما جلال الدين خوارزمشاه فذهب بآله الى كوي باذربيجان وارسل تقيّ الدين اخا الاشرف مكبّلاً هديةً الى خليفة بغداد وهذا فكّ قيوده واعاده مكرّماً الى الاشرف . ثم ارسل الاشرف سفيرًا الى خوارزمشاه يقول : انك جئت فاخربت بلادنا وقتلت ونهبت مع اننا لم نسيء اليك . فان كنت تروم الانتقام منا بسبب ما اخربه الحاجب عليّ من بلادك فان الحاجب المذكور قد قتل في الحرب ونال جزاء اعماله . والآن نسألك ان تتخلّى عن البلد الذي اخذته عنوةً ونتصالح معاً .

غير ان خوارزمشاه استخفّ به ولم يصالحه فتركه الاشرف وعاد الى بلاد ما بين النهرين . وكان الكامل في مصر . وبقي مجير الدين يعقوب اخو الأشرف مأسوراً عند خوارزمشاه .

وفي هذه السنة ارسل الاخوة الفرير الدواويّة (٤٦٣) والاسبتاليّة يطالبون

صاحب حماة بالوف الدنانير المترتبة عليه بمثابة جزية . فرفض طلبهم مستخفاً بهم . فاحتشد خمسمائة فارس منهم والفان وسبعمائة راجل وزحفوا ليحتلوا البلد. وبرز تقيّ الدين اليهم وكسرهم .

وفي السنة ١٥٤٢ لليونان (١٢٣١ م) زحف التتر يتعقبون الخوارزميّين فانهزم خوارزمشاه الى اطراف سورية فادركوه في بلد آمد وأتلفوا عساكره وفرّ هو الى احد جبال الصوفانيّين ففتك به الاكراد دون ان يعرفوه . وذكر بعضهم ان حافظ امتعته هو الذى قتل أمّا خوارزمشاه فقد لبس ثياب القتيل الصوفيّة وافلت وجعل يطوف البلاد مستتراً .

واقبلت شرذمة من التتر الى حصن زياد ووصلت الى الفرات بحدود ملطية ومرّت بسهل هنزيط وانهزم الاهالي الى المدن العاصية في القلاع الحريزة ولم يحدث خراب كثير . وانقلب التتر الى اذربيجان وشهرزور واحتلّوهما واحتلّوا بلاد الكرج كذلك . فسمع مظفّر الدين وخاف وارسل يستنجد بالخليفة فسيّر اليه جمال الدين قشتمور في جيش كثيف . امّا البقية الباقية من الخوارزميّين وهي نحو عشرة آلاف فقد لاذوا بالسلطان علاء الدين صاحب بلاد الروم فاعطاهم بلاداً لمعيشتهم وظلّوا خاضعين له حتى وفاته .

وفي تلك الغضون اعتزم الخان بن جنكزخان ملك المغول ان يفتح بلاد الصين وهي الخطا . فسار التتر اول بدء الى مدينة خوجا بنو بقسين وهي على شط نهر قراموران وفيها عشرة آلاف مقاتل وحاصروها (٤٦٤) اربعين يوماً فعجز اهاليها وسار بعض اقطابها يطلبون الامان من الخان . امّا المحاربون فقد ركبوا السفن جميعاً وهربوا في النهر . واحتلّ الخان المدينة ولم يؤذِ احداً . ومن هناك دخلوا بلاد الخطا فجيّش التون خان اعني ملك الذهب مائة الف من الشجعان وانفذهم للقاء التتر واحاطوا بهم احاطة الخاتم بالاصبع . وما ان شاهد الخان بطشهم حتى تذرّع بوسيلةٍ اخرى وهي انه أمر السحرة والرقائين ليبرزوا حجر المطر فابرزوه وانجزوا اسرارهم ثلاثة ايام وثلاث ليالٍ وهبطت على الصينيّين امطار غزيرة وثلوج قاسية تبعها برد شديد في شهر تموز . وعند ذلك وثبوا كالذئاب تنهش الغنم واوقعوا بعسكر الخطا وكسروهم شرّ كسرة . وانهزم التون خان الى عاصمته واجتمع بنسائه واولاده واخوته واقاربه جميعاً في

بلاطهِ . وأمر عبيده قاطبة فكوّموا الحطب اكواماً اكواماً واضرموا فيها النيران فاحترق هو وكلّ ذويهِ. ودخلت عساكر المغول مدينة نامكينك ونهبوها ونهبوا غيرها من المدن وقتلوا خلقاً كثيرًا وأسروا من البنين والبنات المتازين بالجمال عددًا وافرًا . ورجع الخان في غاية الابتهاج ووصل الى جبال قراقورم وابتنى مدينة سمّاها اردوباليق اعني مدينة المعسكر وهي تعرف اليوم بقراقورم واستحضر اليها صنّاعين واهالي من بلاد الخطا والعرب . وبينما كان مسرورًا بتلك الغلبة توفي فتولّى اخوه الصغير وكان احب الاخوة اليه (٤٦٥) فحزن عليه حزناً شديدًا وأمر ان تتولى تدبير ولايته زوجتهُ سرقوتني باجي وهي ابنة اخي الملك يوحنا . وكان لها اربعة بنين كبار اوّلهم : مونكا الذي صار فيما بعد ملكاً . ثانيهم قوبلاي ثالثهم هولاكو رابعهم اريغ بوكا . فأحسنت تربيتهم وادهشت جميع اولاد الملوك بسياستها . وماثلت هيلانة الملكة بايمانها المسيحيّ القويم وعنها قال احد الشعراء .

فلو كان النساء كمثل هذه لفضّلت النساء على الرجال

وتوفّي كذلك توشي ابن جنكزخان الاكبر وخلّف سبعة بنين كبار وهم: تمثل . هردو . باتو . سيقان . تنكوت . بَرْكه . بركجار . وقد انتقى الخان ثانيهم وولاه بلاد الصقالبة الشمالية واللاّن والروس والبلغار وجعل مخيّمه على شاطئ نهر ايتيل . ولما سار في طريق الشمال من بلاد الكرج الى بلاد البلغار والسكوتيّين اجهز على اهاليها بالسيف والغى ممالكها . واصدر الخان امره بان تقطع الأذن اليمنى من كل قتيل بلغاريّ وروسيّ وأحصي عددها فكان مائتين وسبعين الف اذن . وتجهز الخان للدخول الى قسطنطينية من ناحية بلغاريه . فبلغ ذلك ملوك الفرنج فاحتشدوا ولاقوه وكسروه وهزموه ولم يَعُد التتر يتعرّضون لبلاد الفرنج بل ظلّوا مقيمين في سهل القوقاس .

واحبّ سرتاق بن باتو الديانة المسيحية واعتمد وتعلّم الكتابة والقراءة ورُقي الى الرتبة الشماسيّة . ومات في ذهابه لخدمة منكوخان على ما يظهر

وفي السنة (٤٦٦) ١٥٤٣ لليونان (١٢٣٢ م) زحف التتر كذلك وغزوا بعض الاماكن وعادوا الى بلاد العجم . وعجز السلطان علاء الدين عن مناوشتهم وقرّر لهم الجزية وصالحهم . ولما استراح من همّهم انتزع خلاط من الاشرف

واحتلّ حصوناً كثيرة من ارمينية ومدينة سُرمارى . وانترع الكامل صاحب مصر مدينة آمد من صاحبها واعطاه قرى لمعيشته .

وفي السنة ٦٣٠ للعرب (١٢٣٢ م) مات الطبيب المهذب المدعو دكوار الدمشقي . وكان في اول امره يجلس في السوق ويطبّب المرضى بالاجرة . ثم خدم احد ابناء العادل واساء كثيراً الى الاطباء اقرانه وكفّهم عن الخدمة . وكان مكّاراً شتّاماً شرهاً نهماً واصابه في آخر ايامه داء عضال في لسانه الذي كان يؤذي به اقرانه وأمسى اخرس لا يتكلّم . وتفاقم الداء شيئاً فشيئاً حتى قتله . ولم يخلّف وارثاً وكتب في وصيّته ان تحوّل داره الى مدرسة لمن يعلّم ويتعلّم الطبّ ووضع فيه كتبه كلّها . وبلغ به اللوم مبلغه حتى حتم ان يدرس فيها المسلمون وحدهم دون اليهود والنصارى . وما زال هذا القانون جارياً في دمشق حتى اليوم . وتلامذة الطبّ يقرأون على اليهود والنصارى خارجاً عن تلك المدرسة .

وفي رمضان ٦٣٠ للعرب (١٢٣٢ م) مات مظفر الدين كوكبري بن زين الدين علي كوجك صاحب اربيل ونقل الى مكة ودُفن هناك . وبعث اليها الخليفة جنوداً مع طاهر الدين ابي علي عارض والقائد بها. الدين بنغوش ولكنّ الاهالي قاوموهما فاقبل شرف الدين شرابي وحاصرها (٤٦٧) واحرق باب عين كاوا ودخل المدينة ونهبها وما عتم ان احتلّ البغداديون قلعتها وتولّاها شمس الدين باتكين وعارض ألغش وتولّى المدينة انسان شريف يقال له ابو المعالي محمد بن نصر بن صلايا والمشرف بن صدقة .

بدء مملكة بدر الدين لؤلؤ صاحب الموصل

وفي السنة ١٥٤٤ لليونان (١٢٣٣م) كتب الخليفة فرماناً لبدر الدين صاحب الموصل وخُطب له على المنابر بالسلطنة . وكان الفتى ناصر الدين محمود بن القاهر بن نور الدين قد مات . وقد تشكّى بنو العادل من السلطان علاء الدين لانه انترع خلاط منهم . وحشدوا حشداً كبيراً من مصر الى حلب واتفق معهم صاحب حصن زياد وصاحب ماردين وصاحب الموصل والملك الافضل بن صلاح الدين صاحب ميساط وجمهور من المدّيين والتغلبيّين . وحشد السلطان

كذلك جماهير من الفرنج واليونان والارمن والكرج وخوارزم اوفى عـددهم على المائة الف كلهم من مشاهير الجنود.وزحف عام ١٥٤٥ لليونان (١٢٣٤ م) الى ابلستين حيث ازمع المصريون واصحابُهم ان يقيموا. وارسل هولاء الجواسيس فتحقّق لهم انهم عاجزون عن مبارزة السلطان فساروا الى حصن منصور واتلفوا ضواحيها جمعا. ثم تفرّقوا شذر مذر وعادوا الى بلدهم .

امّا السلطان فاقبل الى ملطيـة في جيش ضخم وعبر الفرات ووصل الى حصن زياد. واحتلّ المدينة حالًا وغزاها . امّا صاحبها فانهزم الى القلعة في ستة آلافٍ من الفرسان المصريّين وصلوا لينجدوه. فاقام السلطان المنجنيقات وحاصرها وضايقهم حرباً وجوعاً وعطشاً فطلبوا الامان . امّا السلطان فقد ارسل الى مصر جميع المصريّين الذين كانوا مع شمس الـدين (٤٦٨) صواب حاجب الكامل الكبير • وارسل صاحب حصن زياد مع اثقاله ونسائه الى ساحل البحر. فاقام هناك نحو ثلاث سنوات حتى أهلكه السلطان خفيةً وعزز القلعـة والمدينة وعمّرها . ووجّه جيشاً الى سميساط افسد ضاحيتها وتعذّر عليه احتلالهـا بسبب الشتاء . فتركها وسار الى انطاكية بساحل البحر ليشتي فيها كعادته . ولمـا اقبل الصيف حشد الجنود من امم مختلفة بلغ عددهم مائـة الف فارس وهيّأهم ليزحفوا الى آمد . واذ ذاك بلغه ان الكامل مضطرب لان ابنه الذي تولّى اليمن مرق من طاعته . ولذا اغمض السلطان عن الزحف الى آمد ولا سيّما لانها حصينة جدّاً لا يتيسر فتحها في زمن قليل .

وفي حزيران ١٥٤٦ لليونان (١٢٣٥م)وجّه السلطان جنوده الى الرها وملكها عنوةً وكان الرهاويين يقاتلون قتالًا شديدًا من الاسوار . ثم سار بعضهم الى سوبرك واحتلوها ووصلوا الى الرقة كذلك احتلوها واتلفوها ونهبوهـا نهباً ذريعاً . وخاف الحرّانيون وحملوا اليه المفاتيح وهو في ملطية فرضي عنهم وردّهم الى بلدهم مكرّمين . امّا الرهاويّون فعاندوه بشدّة وسخروا به فسخط عليهم ووثب اليهم بذاته وافرغ جنوده كل قواهم واتلفوا المدينة بما فتحوا من الثغور وبالسلالم التي اقاموها على الاسوار حتى دخلوها. وسبوا ونهبوا دور الزعمـاء. ونزعوا ثياب الرجال والنساء. ونهبوا حلل الكنائس الشهيرة وآنية القدس وأجلوا الفتيان والفتيات واخرجوهم خارج المدينة وأجلسوهم على الزبل ما بين الخيام

تلفحهم سموم تموز بحرّها (٤٦٩) وساقوا القوّاد والمحاربين وعددهم الفان عراةً الى بلاد الروم الداخليّة . وعثروا في القلعة على كمية وافرة من الذهب والفضّة والسروج والالجمة وعُدَد الحرب مما تركه الكامل وهو عائد من ابلستين . وبعد هذا تولّى السلطان تحصين المدينة واقام بها محاربين وبنائين ونجّارين . وصنع مثل ذلك في حرّان وعاد الى بلده . امّا الكامل فلمّا سمع بما حدث من الاهوال في الرها ارتحل من مصر في جيش كثيف واقبل اليها . ذلك بعد اربعة اشهر لانتزاح السلطان وجنوده عنها . وقوّض بشدّة برج قلعتها الضخم ورحّل على الجمال جميع الزعماء والمحاربين والصنّاع وارسلهم الى مصر .

وفي هذه السنة نقصت الغلّة في بلاد الروم وما بين النهرين ونشفت الكروم ويبست الاشجار بسبب الشتاء الشديد . فمن تشرين الثاني حتى نصف شباط جمد الفرات ولم تمطر في الربيع .

وفي السنة ١٥٤٧ لليونان (١٢٣٦ م) وجّه السلطان علاء الدين جيوشًا وافرة العدد الى آمد وحاصروها اربعة اشهر فامتنعت عليهم فنهبوا ضواحيها واخربوها وانقلبوا .

وفي السنة ٦٣٣ للعرب (١٢٣٥) سار الملك الناصر داود بن المعظّم بن العادل صاحب الكرك الى زيارة خليفة بغداد ليرفع الشكوى على عمّيه الكامل والاشرف اللذين اغتصبا منه دمشق . وفي السنة عينها سار كذلك الى بغداد ركن الدين الملك الصالح اسمعيل بن بدر الدين صاحب الموصل ليزور الخليفة .

وفي تلك الغضون وصل التتر الى اربيل وعبروا الى بلد نينوى ونزلوا على ساقية قرية كرمليس فانهزم اهلها الى كنيستها فحاصرها التتر وقعد أميران منهم على بابيها فالواحد أذِن في الخروج للذين خرجوا من بابه . ومن كرمليس سار التتر الى سنجار وانقضّوا على قافلة كبيرة من (٤٧٠) التجّار المسافرين الى سوريّة وقتلوهم قاطبةً .

وفي السنة ١٥٤٨ لليونان (١٢٣٧ م) حشد السلطان علاء الدين كذلك حشدًا غفيرًا من معدّيين وخوارزميّين وعونيّين ويونان وفرنج وارمن وكرج وأعدّهم ليزحفوا الى آمد . وكان يومئذٍ عيد العرب فصنع وليمة فاخرة لجميع الاقطاب وفيما كانوا يأكلون ويشربون ويتنعّمون باشكال الاغاني والسلطان

مستو على عرش عالٍ مبتهجاً برؤيتهم متطرفاً شعر بألم في احشائهِ وخرج الى المرحاض وجرى منه دم غزير وقضى ليلته ونهاره متقلباً في اشدّ الاوجاع حتى وافاه الاجل يوم الاثنين اول حزيران ١٥٤٨ لليونان (١٢٣٧ م) واول شوّال ٦٣٤ للعرب .

ومات في هذه السنة كذلك الملك العزيز صاحب حلب وخلفه ابنه الملك الناصر صلاح الدين وقد قتله التتر في ايامنا . وفيها كذلك مات المحسن بن صلاح الدين الاكبر في حلب .

وفي شوال تلك السنة زحف التتر الى اربيل ثانيةً وحطّوا عند نهر الزاب الاسفل فانهزم الاربيليّون عراةً الى القلعة واحتلّ التتر البيوت وأخذوا غنائم وافرة واحرقوا اغلب الدور . وحاصروا القلعة نحو اربعين يوماً فدفع لهم أصحابها مالاً جزيلاً قبضوه وانقلبوا عائدين .

وكان السلطان علاء الدين كيقباد السابق الذكر ممتازاً مما بين ملوك زمانهِ بمنظره المخيف وذكائه المفرط وشخصه النقيّ المنزّه عن كل الاهواء الرديئة خلافاً لملوك العرب المعتادين الانغماس فيها . وكان المجرمون يهابونه جداً اذ كان صارماً في احكامهِ . وقد اخضع لسلطانه مدناً واصقاعاً عديدة . وساعة وفاته عند نصف النهار اجمع ارباب الدولة على الخطبة لابنه غياث الدين كيخسرو (٤٧١) وادخلوه الى مدينة قيسارية وحالفوه وأجلسوه على عرش ابيه ونادوا به سلطاناً وابتهج الاهالي جميعاً به . فامر باطلاق جميع الاسرى المسجونين في بلاده . وأُطلق كذلك الاسرى في مصر بموت من استأسرهم . وأُحصي عددهم فكان اثني عشر الفاً ممن نجوا من الضيق .

واراد السلطان الجديد ان يقبض على زعماء الخوارزميّين خيفة ان يتمرّدوا عليه فقبض على غاير خان احدهم وانهزم بقيّتهم وجعلوا يعيثون في كل بلدٍ حتى وصلوا الى ملطية وأوثقوا سيف الدولة السوباشي وعبروا الفرات راجلين عند حصن مسارة . وعند بلوغهم الى حدود حصن زياد بجانب بلدة كربزاج لاقاهم عساكر تلك الاطراف وانكسروا تجاههم وقُتل بيرامبز صاحب حصن زياد . واغاروا على بلد سميساط وغزوه ثم انحدروا الى بلد سربرك وحاميتا واستقرّوا هناك نحو ثلاث سنوات يغزون الضواحي . ثم ساروا وادّوا الطاعة

لصاحب حلب الملك الناصر وهو فتى . فاعطاهم الرها وحران وسائر مدن ما بين النهرين واستراحت الارض منهم .

امّا السلطان غياث الدين الجديد فقد طلب ابنة ملكة الكرج وتزوّجها وأحبّها حبًّا مفرطًا واصبح على مثال الصبيان منهمكًا في الشرب والاكل ومداعبة الطيور والحيوانات . وترك سياسة المملكة في ايدي عبيده فصار كل منهم يعمل ما شاء . وكانت الملكة الكرجيّة نصرانيّة وقد حضر معها يوم عرسها الجاثليق والاساقفة والكهنة والاكليرس واخوها داود الصغير صاحب الكرج الداخليّة . غير انها جحدت بعد قليل ايمانهـا وأسلمت . وقبض على داود اخيها وعلى الجاثليق وسُجنا في احدى القلاع وظلّا (٤٧٢) هنـاك حتى اقبل التتر وفتحوا تلك القلعة واطلقوهما .

وفي بدء السنة ٦٣٥ للعرب (١٢٣٧ م) مات الملـك الاشرف عيسى بن العادل بن ايوب في دمشق بالغًا الستين . وكان جوادًا كريمًا مقبلًا على التمتّع بالدنيا ولذّاتها يزجي اوقاته برفاهية من العيش .

وفي السنة ١٥٤٩ لليونان (١٢٣٨ م) زحف التتر تكرارًا الى اربيل وغزوا واخربوا . ووصلوا الى حدود بغداد الى موضع يسمّى زنكاباذ وغزوه . ووصل بعضهم الى سرّ من رأى وفتكوا باهـاليها . فخرج اليهم مجاهد الدين الدويدار وشرف الدين اقبال الشرابيّ في عساكرهما . فبارزا التتر وهزماهم وخافا من عودتهم فنصبا المنجنيقات على اسوار بغداد .

وفي تلك السنة هرب الملك الفائز يعقوب من وجه اخيه الملـك الكامل صاحب مصر الى بغداد وأراد ان يقيم في خدمة الخليفة . ومـا عتم ان مات الملك المذكور ودفن في دمشق وكان رجلًا داهية مهيبًا وبلغ السبعين من سنّيه وخلفه ابنه الملك العادل باسم جدّه واقام في مصر . امّا الملـك الصالح اخو الكامل فملك سورية وقوي امره بالخوارزميّين واضاف الخابور الى بلادهم . وكان الملك الناصر داود ابن اخيه صاحب الكرك سابقًا يحاول احتلال تلك البلاد ولكن الدهر عانده . وكان عالمًا بارعًا بالعلوم الفلسفيّة . ويُحكى انه قصد شمس الدين كسروشاي الفيلسوف في دمشق وكان كلّما ذهب ليدرس عليه انحدر من حصانه على مسافة بعيدة وترك هناك عبيده وحمل كتابه تحت

ابطه ودخل مدرسة الفيلسوف يطالع ويتعلّم ولم يَدَع معلّمه ان يتخفى له ·

وفي تلك السنة وثب الاسمعيليّون الى بدر الدين صاحب الموصل ولكنه لم يصب بضرر . (٤٧٣) وفي ذي القعدة من تلك السنة انقلب التتر ثانيةً الى حدود بغداد ووصلوا الى خانقين فخرج اليهم الجيش البغدادي وبارزهم فانكسر ولم يفلت منه الّا ثلاثة من الكبار وهلك البقيَّة بفم السيف . واحتوى التتر على غنيمة وافرة وانطلقوا .

وفي السنة ١٥٥٠ لليونان (١٢٣٩ م) وهي السنة ٦٣٦ للعرب فاض نهر بغداد واخرب دورًا كثيرة واغرق سفينتين هلك فيها زهاء خمسين نسمة . ولم ولم يحدث في السنة التالية شي، يستحقّ الذكر في البلاد المجاورة لنا .

وفي حزيران ١٥٥١ لليونان (١٢٤٠ م) زحف التتر وغزوا من بلاد الكرج حتى حدود ارضروم . واحتشد جنود بلاد الروم وزحفوا الى ارمينية ليصدّوا التتر عن التوغل في بلادهم . فسمع هولاء وتركوا وانقلبوا الى بلاد سقوتية . وظلّ جنود بلاد الروم هناك حتى الشتاء ثم عادوا الى بلدهم .

وفي تلك السنة وجّه المسلمون من بلاد الروم التاج بلغاري مركّب الدرياق بمثابة سفير الى بغداد ومات هناك في السنّ التسعين .

وفي حزيران السنة ١٥٥٢ لليونان (١٢٤١ م) وهي السنة ٦٣٨ للعرب ظهرت بدعةٌ مناقضةٌ لدين العرب . ذلك ان رجلًا تركمانيًا شيخًا ناسكًا يقال له بابا ظهر ببلد اماسيا اذعى النبوّة وزعم انه هو رسول الله حقًّا ، وان محمّدًا كان كذّابًا لا رسولًا . وتبعه جمهور غفير من التركمان استغواهم بما كان يُظهره لهم من الحِيَل والمخارق . ووجّه الشيخ اسحق تلميذه الى بلد حصن منصور وهو آخر حدود بلاد الروم ليدعو التركمان الى المصير اليه . وقد استمال الكثيرين الى محبّة معلّمه . واعدّ له عُددًا حربيّة وانضمّ اليه جميع الفلّاحين التركمان وباعوا حميرهم وثيرانهم واغنامهم واشتروا خيلًا وركبوا (٤٧٤) معه وغزوا بلد حصن منصور وجرجر وكاختين وفتكوا بكلّ من لم يُقرّ بان بابا هو رسول الله ونبيّ .

على ان زعيم ملطية حشد خمسمائة فارس واخذ لنجدته خمسين راجلًا من المحنّكين بضرب السهام من دير مار برصوما وزحف اليهم فانكسر ولم يفلت من اصحابه الّا القليلون . فتقوّى التركمان جدًّا وتبعتهم جماهير غفيرة وزحفوا

الى ابلستين وتغلّبوا على جيشها . وواصلوا الزحف بشدّة الى اماسيا ليزوروا الشيخ بابا زعيمهم . غير ان زعماء بلاد الروم كنوا لذلك الشيخ وقبضوا عليه وخنقوه . ولمّا وصل اسحق تلميذه في اصحابه ولم يجدوه اذاعوا بانه صعد الى السماء ليأتي بملائكة لنجدته وجعلوا يحاصرون اماسيا حصاراً شديداً . فاحتشد نحو ستين الف فارس من اصحاب السلطان غياث الدين ولكنهم لم يجسروا ان ينازلوا التركمان وهم ستة آلاف لا غير حتى اقبل الف فارس من الفرنج كانوا لدى السلطان وتشدّدوا وصرفوا باسنانهم وصنعوا اشارة الصليب على وجوههم ووثبوا الى اولئك الطغاة وشتّتوهم . وبعد هذا انضمّ اليهم العرب واحاطوا بالتركمان احاطة الهالة وقتلوهم طرًّا بحدّ السيف ولم يتركوا منهم رجلاً ولا امرأةً ولا ولدًا ولا حيواناً حيًّا . وهكذا قُضي على تلك البدعة .

وفي هذه السنة احتشد عساكر بلاد الروم واقاموا زعيماً لهم اسمه سيناس سوباشي صاحب حصن زياد الذي خلف بيراميز المقتول وزحفوا الى آمد وحاصروها وكان صاحبها ابن الكامل صاحب مصر واتفقوا سرًّا مع الحرّاس ووعدوهم بمالٍ جزيل فسلّموهم البلد . وكان معهم بعض الحلبيّين وافوا لنجدتهم (٤٧٥) . وبعد ما احتلّوا آمد ساروا الى ميافرقين ليحتلّوها كذلك . لكن الملك غازي اخا الكامل استنجد بالخوارزميّين الذين في ما بين النهرين وأغار على أعدائه واغمض الحلبيّون عن مبارزته لكونه أخا مولاتهم امّ الملك الظاهر والد الملك الناصر صاحب حلب .

وبعد ما احتلّ سيناس آمد ورده الامر من السلطان ليزحف الى ارضروم ويقيم بها ويحميها من قوّة التتر . ولما وصل اليها اقبل جرماغون نوين في جيش جرّار من التتر وملك تلك المدينة الحصينة في ايام وجيزة وقتل رجالها ونساءها وأبقى على فتيانها وفتياتها واتخذهم عبيدًا . وفتك كذلك بسيناس وابنه الشابّ وتركها قاعاً صفصفاً وارتحل .

وفي القابل اعني السنة ١٥٥٣ لليونان (١٢٤٢ م) وصل التتر الى حصن زياد ونهبوا كلّ ما وجدوا وانقلبوا الى بلاد العجم .

وفي السنة ١٥٥٤ لليونان (١٢٤٣ م) حشد السلطان غياث الدين جيوشًا كثيفة واتخذ فرساناً من حلب ومن اليونان والفرنج والمديّين ودفع لهم ذهباً

ووعده صاحب حمص وملك غازي صاحب ميافرقين بالمساعدة ولكنهما لم يبرّا بوعدهما. وجاء اليه البارون قسطنطين ابو هيتوم ملك الارمن الى قيسارية فرحّب به واجزل له العطاء. ووعده قسطنطين بان يحشد جيش الارمن ويأتي الى نجدته. ثم ارتحل السلطان نحو سبسطية وزحف التتر الى ضواحي ارزنجان. فسارع السلطان والتقى الجيشان بموضع يُسمّى كوساذاغ اعني الجبل الامرد. غير ان جيش السلطان عاد القهقرى منذ المعركة الاولى ولم يتمكن من الوقوف تجاه التتر فانهزم وترك سلطانه وحده. فبهت السلطان (٤٧٦) واخذ امرأته وابناءه وسار الى انقرة وتحصّن بها. ولما رأى التتر ان العدوّ قد انهزم دون قتال وترك خيامه على ما هي واختفى ظنّوا ذلك مكيدة وانه قد حاد عنهم ليكمن لهم فاقاموا يوماً وبعثوا الجواسيس واستثبتوا الحقيقة ثم تنمّروا ودخلوا تلك الخيام وابتزّوا كلّ ما بها. وانتشروا في بلاد الروم ووصلوا الى سبسطية فسلّم اصحابها ودفعوا ذهباً وافراً وانقذوا نفوسهم من القتل وابناءهم وبناتهم من العبودية. ودخل التتر المدينة وافرغوا الخزائن الملكيّة واحتووا على كل ما طاب لهم واحرقوا آلات الحرب وهدموا من الاسوار نحو اربع اذرع على مدارها.

وانتهى زعيم آخر تتريّ الى قيسارية وأبى اهاليها تسليمها فاجتمعوا قاطبةً وثقبوا سورها بالمنجنيقات ودخلوها وافرغوا الخزائن الملكية واحرقوا الدور الفخمة ونكّلوا بالزعماء والاحرار وجعلوا يطعنونهم بالسيوف حتى انتزعوا كلّ ما لهم. ثم قتلوا ربوات كثيرة واستاقوا الصبيان والصبايا سبياً. امّا امّ السلطان فلمّا سمعت خبر النكبة اخذت ابنتها اخت السلطان وعبيدها وجواريها وكنوزها وسارت الى قيليقية ولاذت بالبارون قسطنطين ابي الملك هيتوم الذي وعد السلطان بالنجدة واستخفّ به منتظراً النتيجة. وما ان عرف التتر بانهزام الملكة اليه حتى ارسلوا سفيراً الى بالي ابي البارون يطلبونها وذكر بعضهم ان بالي عينه تزلّفاً الى التتر أخبرهم بان الملكة عنده وهو مستعدّ ليسلّمها لهم. فلمّا وصل السفير سلّمها اليه. وقد استفظع الملوك والخاصة والعامّة هذا العمل المنكر وأبدوا استياءهم من الارمن. هكذا استاق التتر تلك الملكة وما برحت مقيمة عندهم حتى اليوم (٤٧٧) مستعبدةً.

وفي تلك الغضون زحف تركمان ابلستين الى ديرنا المجيد المعروف بدير البارد وفتكوا بخمسة عشر راهباً اغلبهم من جهابذة العلماء. والشمامسة والنساك. ولما عوّل اولئك الملاعين على الهزيمة باغتهم التتر وفتكوا بهم قاطبةً . هكذا انتقم منهم العدل بعد ثلاثة ايام ورجع كيدهم بنحرهم .

ولما سمع اهل ملطية بانكسار السلطان قصد السوباشي رشيد الدين في بعض اهل البلاط ليلًا الخزانة الملكيَّة واقتسموا ما بينهم كلَّ ما رأوه من ذهبٍ وفضَّةٍ وفتحوا الابواب وفرّوا الى حلب . وانهزم مثلهم زعماء المدينة المشاهير ولا سيما المسيحيّون الذين امكنهم الهرب . وبوصولهم الى جبل الجوز على مسافة يوم من المدينة ادركهم فريق من التتر وقضى على اغلبهم واستاقوا البنين والبنات وأفلت القليلون وعادوا الى المدينة عراةً حفاةً . اما سائر الاهالي من بزّازين وحيّاك وغيرهم فلما شاهدوا الاماثل والزعماء قد تركوا المدينة وانهزموا اجتمع العرب والمسيحيون بمطرانها السيّد ديونيسيوس عنجور الذي صار فيما بعد بطريركاً (١٢٥٢–١٢٦١) والتمسوا منه ان يبذل الجهد في حراستها لانه كان متيقّظاً حريصاً . وتحالف العرب والنصارى وجعلوا يطوفون طول الليل على الاسوار بالمناوبة ويجلسون مدة النهار على باب المدينة . ولم يكونوا يفتحون الّا باب الرئيس او باب البلاط . واستقامت المدينة في وجلٍ وخوف زهاء شهريَن حتى انكشف التتر ولم يتعرَّضوا بجولة تعالى الّا للذين خرجوا منها منهزمين الى باب الجوز .

وانقلب التتر الى ارزنجان وطلبوا الاموال من زعمائها فلم (٤٧٨) يذعنوا لهم فسخطوا واقاموا عليها المنجنيقات وقوّضوا بعض اسوارها ودخلوا فنهبوها وقتلوا اهاليها واخربوها تماماً . اما السلطان غياث الدين فقد وجّه اليهم الوفود وطلب الأمان فصالحوه على مالٍ وخيلٍ ومواشٍ وعبيد . وفي تلك السنة وهي السنة ٦٤٠ للعرب (١٢٤٢ م) مات الخليفة المستنصر .

بعد المستنصر المستعصم ابنهُ

تولّى ستّ عشرة سنة . وكان عقله عقل الصبيان لا يميّز الخير من الشرّ . اسرف زمانه بلعب الحمام والالتهاء بالطيور . وكان اذا قيل له ان التتر

متأهبون ليكبسوا بغداد كبسهم لسائر المدن الشهيرة في العجم يقول لهم : ان بغداد هي تحتنا ولن يدخلوها ما لم نأذن لهم . وهكذا ازال الله تعالى الدولة العباسيَّة في عهده .

وفي السنة ١٥٥٥ لليونان (١٢٤٤م) أقبل يساور احد زعماء التتر في الصيف الى ميافرقين وماردين واثرها وعبر الفرات الى حيلان بجوار حلب ولم يدخلها لان حوافر خيل عسكره تعطَّلت بسبب يبوسة الارض والحرّ وبعدما غزا تلك البلاد أرسل الى صاحب حلب يطلب مالاً فارسل اليه كلّ ما طلب . ورجع من هناك وزحف الى ملطية وأتلف الغلال والكروم والنحل . وفتك بكل من لقيه في طريقه . وارسل يتهدَّد رشيد الدين والي المدينة وكان قد رجع من حلب فجمع كميَّة وافرة من الدراهم والدنانير والحلى واواني الذهب والفضَّة ما قدره اربعون الف دينار ذهباً . وابتزّ كذلك آنية القدس من كؤوس واطباق ومباخر وقناديل وصناديق قديسين اخرجها من (٤٧٩) خزانة الكنيسة الكبرى وبعث بها اليه فاحتوى على ذلك كله وانقلب الى فارس .

وبعد ذهاب التتر حدث في ملطية وضواحيها غلاء ووباء وكثر الفقراء وماتوا موت الحيوانات في الشوارع . وعرض الكثيرون ابناءهم وبناتهم للبيع فلم يشترهم احد .

واشتهر عصرئذ في ملطية عيسى الطبيب الرهاويّ تلميذ الطبيب حسنون وانتقل الى قيليقية وخدم ملكها وشاد في سيس كنيسة بديعة باسم مار برصوما .

وفي السنة ١٥٥٦ لليونان (١٢٤٥ م) زحف التتر الى بغداد فقاومهم الشعب كله وردّهم فارغين . وثار في السنة عينها السلطان غياث الدين فارسل جيوشاً كثيفة ليخربوا قيليقية انتقاماً من صاحبها الذي سلّم امه واخته الى التتر . فزحفوا الى طرسوس وحاصروها حصاراً شديداً وكان فيها يوم ذاك بالي ابو الملك هيتوم والقنطسطبل ابنه الكبير . فقاوموا تلك الجيوش بشدة يساعدهم كثير من الفرنج الذين عندهم . وهطلت عليهم امطار غزيرة فتضايقوا جداً وتعذَّر عليهم الانتقال الى مكان آخر وانقطع عن خيلهم العلف بسبب ما حدث هناك من الاوحال التي كادت تبتلع الخيل وركّابها معاً . وفيما كانوا متقلّبين في ذلك الضيم وردهم نبأ موت السلطان فانفرج غمهم وتركوا البلد وانصرفوا قبل

وصول الخبر الى الارمن . وكانت وفاة السلطان في الخريف بدء السنة ١٥٥٧ لليونان (١٢٤٦ م) وخلف ثلاثة بنين صغار وهم : عز الدين وركن الدين وعلاء الدين . وبايع الاقطاب عز الدين كبيرهم وسموه (٤٨٠) السلطان كيكاوس . واقبل اذ ذاك سفراء المغول يسألونه ليسير لزيارة الخان فتعلل محتجاً بخوفه من اليونان والارمن لئلا يحتلوا بلده في غيابه. وانتهى ذلك بارساله اخاه ركن الدين بدلاً منه ووعدهم بالذهاب اليه في فرصة اخرى .

خلافة كيوك خان لابيه الخان

ومرض آنئذٍ الخان وارسل الوفود في طلب ابنه كيوك ليخلفه في المملكة بعد وفاته . ولما ازمع القدوم وكاد يصل مات الخان ولم يشاهده . وكانت توركينا الملكة امرأته والدة كيوك ذات دهاء حكيمة فاتفق جفاتاي وباقي اولاد الملوك على ان تتصرف في تدبير المملكة ريثما يجتمعون كافة ويتشاورون. فارسلوا الوفود وطلبوهم فاجتمعوا في ايام الربيع . اذ اقبل من المشرق كوتان واوتكين اخو جنكزخان والشاتي . وجاء من المغرب قراموري وبايدار وتوركان ابناء جفاتاي . وجاء من الشمال اربعة اخوة باتو ولم يحضر هو. وجاء من الايغوريين الامير مسعود بك ومن خراسان الامير ادغون . ومن بلاد الروم السلطان ركن الدين . ومن قيليقية الملك هيثوم . ومن الكرج داود الكبير وداود الصغير . ومن سورية اخو صاحب حلب . ومن بغداد فخر الدين قاضي القضاة . ووفود من الفرنج ومن علاء الدين صاحب آلاموت اعني امام الاسمعيليين حاملي السكاكين .

وكان للخان ثلاثة ابناء يوافقون للمملكة وهم كيوك وكوتان وسيرامون وهو فتى صغير . وكانت امهم توركينا تريد كيوك فوافقها اولاد الملوك كافة. ولما اخذ كيوك كمألوف العادة (٤٨١) يستعفي ويقول : ان فلاناً وفلاناً أولى مني اخذوه قسراً واجلسوه على سرير المملكة وجثوا تسع مرات على ركبهم منحنين واخذوا كاساً وشربوه : ولما استقر له الملك جعل يتصرف حسناً لانه كان حكيماً نجيباً .

صفحة من تاريخ الموارنة

المسابكي الشهيد يتوقع حوادث الستين

بقلم الدكتور بشر فارس

فرنسيس المسابكي هو أحد الإخوة الشهداء بطش بهم السفاحون الغاشمون بدمشق سنة ١٨٦٠ في دير الرهبان الفرنسيسكان أفظع البطش اذ حركه تحمس أثيم وطيش طاغ. ولولا رجالات من أهل المروءة والسماحة والسخاء، لدمشق وظواهرها أن تفخر بهم الى الابد، كالأمير عبد القادر المغربي وصالح آغا وسليم آغا المهايني ومحمود افندي حمزة ومحمد آغا سويدان وغيرهم ممن ذكرهم صاحب «كتاب الأحزان» ما نجا من المستضعفين من «أهل الذمة» في الشام «واحد لا من الرجال ولا من النساء والبنات»[١].

والإخوة الشهداء هم: فرنسيس وعبد المعطي ورفائيل المسابكي. ويجد القارئ قصة استشهادهم في رسالة بشاره الشمالي مطران دمشق. ومن مصادر القصة رواية نعمة بن عبد المعطي الشهيد.

ولما كانت الوثائق الخاصة بفاجعة الستين معدودة على حسب ما يسردها المطران الشمالي في رسالته، رأيت ان انشر هنا كتاباً ارسل به فرنسيس المسابكي الى الشيخ ملحم بشير الدحداح في الثاني من تموز لسنة ١٨٦٠ اي سبعة أيام قبل وقوع الفاجعة. وفائدة الكتاب أن كاتبه الشهيد يخبر مراسله اللبناني بأن في الجو شيئاً يخيف فيذكر له ما يتخذه أصحاب الأمر من تدبير في أحياء المدينة اتقاء للشر حين يستطير. ومقصد الكتاب تجاري أولاً، فقد كان فرنسيس هذا في تلك السنة شيخاً ثرياً يتعاطى تجارة الحرير ويعامل تجار لبنان وبيروت منهم آل الدحداح وآل الخازن. وأما ما ورد في الكتاب بشأن

١) «كتاب الأحزان في تاريخ واقعة الشام» مخطوط منسوب الى ميخائيل الزيات، ص ٢٠٩–٢١٤. عن «الاخوة الشهداء الثلاثة» للمطران بشاره الشمالي، بيروت ١٩٢٦، ص ٥٢–٥٤

توقع الفتنة فليس بمستغرب ، ذلك أن فرنسيس كان عميد الموارنة في دمشق ومرجعهم وكان ايضاً ملاذ المسيحيين هنالك من وطنيين وغرباء ، يشهد بذلك ما سطره المطران الشمالي في رسالته المذكورة[1] .

وهذه الوثيقة دفع بها اليّ ، في اثناء اقامتي بلبنان في صيف سنة ١٩٥٥ ، السيد بشاره المسابكي ، حفيد عبد المطلي الشهيد وأحد وجوه بيروت وأصحاب المصارف فيها لهذا الوقت[2] .

صورة الوثيقة

جناب الاجل الماجد الافخم الشيخ ماجم بشير الدحداح المحترم دام بقاه

· غب تقديم ما لاق وافتقاد كريم الخاطر ، نعرض بابرك الاوقات تشرفنا بورود تحاريركم ، أخرهم رقم ٢٨ الماضي ، وحمدناه تعالى لدوام بقاكم . وشرحكم فهمناه . ورسلكم الرجمات بدفع بوالسنا وصلة[3] . وحجزتم من بوليسة الخواجه يوحنا ارسانيوس المايه ريال عامود[4] ، المسحوبة بالغلط ، زايد عن بمطلوبنا مع خسم[5] القروش ١٠ مطلوبكم المصروف . فرصدنا عنكم حساب البوالس ، ودايمًا ابقاكم الله مقصد[6] . والقروش ٧ المراجع بها الخواجه ارسانيوس المذكور عن خنس فى قبض البوليسة فهذه جزئية لا تحرز[7] . وقد انطلنا[8] على الشفة المرسلينها للأخ الخواجه ابراهيم بولاد فهذه[9] الامور الحاصلة ساح من

---

١) ص ٣٨-٤٣ ؛

٢) تضاف الى الوثائق المعدودة التي يسردها الشمالي فى رسالته كتابة مرقومة بالحبر على عمود كنيسة مار موسى فى برّية النبك بين دمشق وحمص ، تصف الفاجعة باختصار ، رقمها « ليان ولد يوسف هبرا » يوم الاثنين العصر هجرية فى ٢ ذي الحجة سنة ١٢٧٦ / ٩ تموز سنة ١٨٦٠ – اطلني على هذه الوثيقة ، في دمشق سنة ١٩٥٥ ، الخورفسقفوس يوسف هبرا ، النائب العام لمطرانية السريان الكاثوليك بدمشق ، منقولةً بيده .

٣) وصلت .

٤) من اصطلاحات المعاملة المالية فى ذاك الوقت .

٥) خصم .

٦) لا يزال اهل لبنان يقولون : « الله يديكم مقصد » .

٧) لا تحرز : تعبير شامي . وفى مصر يقال : ما يستهلش .

٨) اطلعنا .

٩) هنا يبدأ الكلام على توقع الحادث .

البارى وقصاصاً خطايانا . ونبقى الاختباطاة[١] متساوية في كل محل لان بطرفنا حاصل وقوع خوف وخطر من هذه الاختباطاة . والنصاره متسكنة في بيوتها وموجودة تحت لطف الباري . ويحسن ملاحظة ومساعدة جناب الاعيان واغوات البلدة الذين عمال[٢] يخمدون الهيجان الحاصل – وصار تعيين عسكر من اهالي البلد لاجل المحافظة . وكل أغة حارة سهران ويحافظ لاهل حارته . كما انه نزل عسكر نظام الى حارات النصاره للمحافظة سيما بسبب العيد يحصل الحادث . ولم يزل الناس حاصلة بعدم اركان[٣] . وهذه الحركة حصلة لخراب الجميع . فالله من جوده تحنته يد في عباده ويخلصها من هذه النائلة ويصرفها على خير ويقدم الفرج . والخوف حاصل من داخل وخارج . الله يحل عسيرها ويغير هذه الاحوال لاحسن حال[٤] فنرجو الافادة عنا بجد[٥] بطرفكم من الحوادث الحاملة . هذا ولا خلافه يعرض[٦] . شرفونا بخدمتكم الكريمة . وبطيه تحرير لجناب الشيخ عباس الخازن . الرجاء تسليمه ليده مع عدم المواخذة . وادام الله بقاكم

في ٣ تموز سنة ١٨٦٠

الداعي

فرنسيس مسابكي

وأولاده

---

١) نقول اليوم : الاضطرابات .

٢) عمّال .

٣) إركان . أي اطمئنان .

٤) هنا ينتهي الكلام على توقّع الحوادث .

٥) عما يجدّ .

٦) لا يعرض لي شيء غير ما قلته .

تنبيه – تركت هفوات الكاتب على حالها

اخبار العالم

اخبار دينية

رسالة الحبر الاعظم بمناسبة عيد الميلاد : بعد ان تقبّل الاب الاقدس التهاني العيدية التي رفعها اليه نيافة الكردينال تيسران باسم المجمع المقدس القى خطاباً وجّهه الى العالم كله اذاعه راديو فاتكان ومحطات اخرى عديدة ثم أذيع بالراديو ذاته بثلاثين لغة مختلفة .

في هذه الرسالة يذكّر قداسته جميع سامعيه وخصوصاً المسؤولين منهم عن السلام في العالم بانه ليس وسيلة اخرى لتوطيد سلام عالمي حقيقي الا بالاستنارة بالنور المنبعث من الميلاد لكي نعرف حق المعرفة ما هو مقام الانسان في هذه الارض : فالانسان في هذه الدنيا هو : سيد الخليقة – وخادم الله .

ومن هذه الحقيقة يُنتج قداسته نتائج عملية فيا يخص الحياة الاجتماعية والحياة الاقتصادية والحياة الدولية .

مشروع بناء كنيسة « للمسيح العامل» في روما : احتفاء بالذكرى الثانين للحبر الاعظم بيوس الثاني عشر التي تقع في ٢ اذار ١٩٥٦ قررت جمعية العمال في ايتاليا بان تشيّد في روما كنيسة جديدة تكرّسها « ليسوع العامل » وان تدعو جميع العمال في أيتاليا الى الاكتتاب للمشاركة في هذا المشروع .

نظرة الى اعمال قداسة البابا في هذه السنة المنصرمة : رغماً عما تحمّله قداسته من ألم وضعف في صحته في الشتاء الماضي لقد قام مدى هذه السنة باعمال جزيلة جليلة .

في هذه المدة قد اذاع قداسته تسعة وخمسين خطاباً او رسالة بلغات شتى منها خمسة وعشرون باللغة الايتالية واثنان وعشرون بالافرنسية وستة بالانكليزية وخمسة بالاسبانية وواحد بالبرتوغالية .

وقد تقبّل في هذه السنة زيارات رسمية عديدة . نذكر اسماء الزائرين البارزين :

فخامة رئيس الجمهورية اللبنانية كميل شمعون . ورئيس الجمهورية الايتالية جيوفاني غرونكي . ورئيس الوزارة التركية عدنان مندريس . ورئيس الوزارة الافرنسية منديس فرانس . ورئيس الحكومة الهندية جوهر لال نهرو .

سيدة فاتمة : كانت دورة تمثال سيدة فاتمة في الشرق الادنى في تشرين الماضي دورة اجلال وانتصار خصوصاً في حيفا والناصرة وقرى الجليل التي اجتازتها . كان التمثال يُصمد في الكنائس باحتفال عظيم ويبقى فيها مصموداً اربعاً وعشرين ساعة يحتاطه نهاراً وليلاً جوقة شرف وعدد غفير من المسيحيين يصلون صلاة الوردية .

في هذه الاحتفالات قد تجدّد الحادث العجيب الذي كان قد ظهر منذ سنوات ايام تجوّل التمثال في مدن اسبانيا وهو ان حمائم بيضاً من حمام البلاد كانت تأتي وتقف عند قدمي التمثال وتستقر هناك هامدة في الكنيسة كما في الطرق اوقات حفلات التطواف وذلك

رغماً عما يحدثه تنقلات الزائرين من الضجيج ورغماً عن الانوار الساطعة التي تضيء الكنائس احتفاء بالعذراء . وقد لاحظوا في طوافات التمثال في الطرق انه عند اطلاق عيار ناريّ ابتهاجاً بالعيد كانت الحمام تفرّ لصداها دون ان تترك موقفها .

الغاء المحاكم الدينية في مصر: في ٢٠ ايلول الغابر وبعلّة اصلاح القضاء اصدرت حكومة الثورة المصرية قراراً بالغاء المحاكم الدينية-الشرعية والملّية -المحاكم التي تنظر في «الاحوال الشخصية » اي الزواج والطلاق والارث . . . الخاضعة - عند المسلمين للقانون الشرعي - وعند المسيحيين للحق القانوني . ثم سوف يتبع هذا القرار قانون جديد للاحوال الشخصية .

يتضمن هذا القرار بنوداً تثير في محتواها الشكوك والاستغراب . نلاحظ منها اولاً : بانه منذ ١ كانون الثاني سوف يُضاف الى المحاكم التي اليها يعود القضاء في الاحوال الشخصية عدد من اعضاء المحاكم الشرعية الاسلامية المُلغاة دون غيرهم من اعضاء المجالس الملّية المسيحية وهكذا الى هؤلاء الحكام المسلمين الذين يجهلون الحق القانوني المسيحي بروحه واساليبه يعود امر الحكم في الاحوال الشخصية للمسيحيين . ونلاحظ ثانياً : بانه ينتج من الفقرتين السادسة والسابعة من القرار بانه اذا حدث في مجرى دعوى بين طرفين مسيحيين ان احدهما اعتنق الدين الاسلامي يكتسب حالاً الحق بان يُحاكَم بموجب الشرع الاسلامي فيتسلم الاولاد بعد اعلان الطلاق . . . ما غاية المشترع يا تُرى بهذا القرار وهل يرضى به في دعوى طلاق بين طرفين مُسلمين .

بعد صدور قرار الغاء المحاكم الدينية اجتمع الرؤساء الروحيون من الكاثوليك وبرسالة عامة قُرئت في كل كنائسهم اعلنوا عدم اكتفاهم بقبوله ولاظهار عدم رضاهم به أمروا بالغاء قداس نصف ليل الميلاد وسائر احتفالات العيد التقليدية .

غضبت اذ ذاك الحكومة المصرية لموقف الاساقفة الكاثوليك واعتبرت منشورهم مُخلّاً بالامن فاوقفت وزجّت في السجن اثنين منهم وثلاثة خوارنة رعية - وبعد ايام قليلة جاء دور الاقباط فاذاعوا هم ايضاً امرَ بالغاء الاحتفالات الميلادية في كنائسهم احتجاجاً على قرار الحكومة بخصوص المحاكم الملّية . حينئذ اسرعت الحكومة المصرية في طلب وسيلة الى تسوية النزاع القائم . فتمّ الاتفاق على الشرطين التابعين :

١) اولاً في حال اسلام احد الطرفين يحقّ لزوجه طلب الطلاق لان عمله بتغيير دينه يضرّ بها : فيجب اذ ذاك على القاضي ان يجيب الى طلبها وان يحكم بحقها في حضانة الاولاد .

٢) يجب ان يُضمّ الى المحكمة التي تنظر في امور الزواج قاض من رجال الكنيسة . ثم اقرّت للقسس بحق التسجيل الرسمي للزواج - لكن بعد اتمام الرتبة الدينية . ثم بحقهم في حفظ السجلات كلها في الكنائس والابرشيات - لا بد اذن بعد هذا ان تمنح الحكومة المصرية للكاثوليك ما رضيت به للاقباط .

اخبار عالمية

الدستور المصري : في اليوم الاول من السنة الجديدة وامام حشد غفير بلغ عدده مئتين وخمسين الفاً اعلن رئيس الثورة المصرية البكباشي جمال عبد الناصر دستور الجمهورية

المصرية وقبل قراءة الدستور القى خطاباً حماسياً ابتدأ به قائلاً : لقد اقبل يوم مجد مصر . والدستور ليس بالحقيقة الا توطيد سلطة الثورة المطلقة بنظامها القائم : لخدمة الوطن سياسياً واداريا واجتماعياً .

ولقد فوجئ العالم باعلان الدين الاسلامي دين الدولة : وفي مصر من اهل البلاد الاقدمين عدد عديد ليسوا من المسلمين .

اما استفتاء الشعب المصري للدستور وواضعيه فسيكون في ٢٣ من شهر حزيران المقبل .

استقلال السودان : نشأت في افريقيا دولة مستقلة جديدة هي السودان . كانت السودان منذ سنة ١٨٨٣ خاضعة للسلطة الانكليزية – المصرية . . . وفي هذه الاشهر الاخيرة بعد محاورات ومخابرات طويلة اتفقت انكلترة ومصر على استفتاء الشعب السوداني لتقرير الحكم الذي يريده لنفسه وذلك باشراف ممثلين من الدول المحايدة : اما الاستقلال او الانضمام الى مصر لتحقيق وحدة « وادي النيل » .

فحدث بغتةً في ١٥ كانون الاول ان اجتمع المجلس السوداني في الخرطوم واعلن باجماع الاصوات دولة السودان جمهورية مستقلة استقلالاً تاماً . ازاء هذه المفاجآت رأت لندره والقاهرة انه لا بد من الاعتراف بهذا الاستقلال فرضيّا به .

بعد ذلك انضمت الدولة الجديدة الى الجامعة العربية وطلبت قبولها في هيئة الامم المتحدة .

يتركب العلم السوداني من ثلاث شقق افقية : زرقاء (ترمز الى النيل) وصفراء (ترمز الى البادية) وخضراء (ترمز الى الزراعة) . وليس في العلم السوداني رمز ديني فهو يمثل حقاً البلاد كلها شمالها الاسلامي وجنوبها الوثني والمسيحي .

جزيرة قبرص : ما زالت ثورة القبرصيين قائمة فيها رغم الشدة التي تقابلها بها الحكومة المحتلة . منذ اضطرت لندرة الى ترك قناة السويس لمصر اضحت جزيرة قبرص نقطة دفاعية عظيمة الاهمية بل ضرورية لا بد لها من الاحتفاظ بها بها كفها الامر .

يجاهد القبرصيون لنيل حريتهم في تقرير مصيرهم وغايتهم القصوى هي الانضمام الى اليونان . ان جهاد القبرصيين هذا ليس حديثاً وقد بدأ رسمياً نوعاً ما بجباية الكنيسة الارثوذكسية في ١٥ تموز سنة ١٩٥٠ . صباح ذلك اليوم انفتحت في الجزيرة ابواب الكنائس كلها كنائس الجبل الصغيرة وكنائس المدن الخمس الكبار الكاتدرائية لاستقبال الشعب القبرصي اليوناني بأسره . كل رجل انهى الثامنة عشرة من عمره دُعي اذ ذاك لوضع اسمه على ادّعاء رسمي يقدّم الى الدولة المحتلة مطالباً بالحرية التامة للقبرصيين في تقرير مصيرهم . . . واليوم اذ تستعمل الدولة المحتلة الشدة في قمع المظاهرات والاضطرابات ترى ايضاً من الضرورة ان تحاول بايجاد اتفاق يُرضي المطالبين ولا يضر بمصالحها الدفاعية في الشرق ولهذه الغاية ها هي تفاوض في الامر الكنيسة الارثوذكسية في شخص ممثلها المطران مكاريوس .

الاردن : في هذه الاسابيع الاخيرة قامت في عمان والقدس مظاهرات صاخبة دامية احتجاجاً على اشاعات انتشرت في البلاد الاردنية بان الحكومة قد قررت انضمامها الى ميثاق

بغداد – انقره . وقد تسلم الجيش مهمة الحفاظ على الامن وقمع المظاهرات بشدة وعنف . لكن هذه الحوادث المؤسفة اجبرت الملك حسين عدئذ للرأي العام على اقالة حكومته والاتيان بحكومة جديدة عهد برئاستها الى السيد هاشم رئيس مجلس الاعيان سابقاً .

والآن نظهر الحكومة الاردنية متحيرة في امرها يتقاذفها تياران متماسكان التيار العراقي الانكليزي والتيار السوري المصري السعودي .

هيئة الامم المتحدة : بلغ عدد اعضائها ستة وسبعين بعد ان انضم اليها دفعة واحدة ستة عشر عضواً جديداً وهم : البانيا والاردن وارلندا والبرتوغال والمجر وايطاليا والنمسا ورومانيا وبلغاريا وفنلندا وسيلان ونيبال وليبيا وكمبودج واللاوس واسبانيا . اما اليابان فعارضت روسيا السوفيانية قبولها وهذه هي المرة الثانية . . . لقد امتد بقبول هؤلاء الاعضاء الجدد مدى هيئة الامم المتحدة فهل يا تُرى قد علا شأنها وزاد قدرها بذلك اذ وضعت على درجة واحدة بلاداً متقدمة بالعمران والتمدن وبلاداً لا يخفى على احد تأخرها بعيداً عنها .

نفوذ الحكومة الشيوعية في آسيا الوسطى : تخيّب الغرب لتنقلات بولغانين وخروتشيف في بلاد آسيا الوسطى وزياراتها الرسمية للهند وافغانستان وغيرهما وللخطب الحماسية والانتقادات اللاذعة والوعود والمواعيد التي تخللتها وقد جاء ذلك بعد مواقف الود التي وقفتها بعض البلاد العربية ازاء الحكومات الشيوعية . رأى الغرب في ذلك كله خطراً لا بد من تلافيه بأيّ وسيلة كانت فاذا يا ترى تكون هذه الوسائل . . .

أما غاية روسيا الشيوعية من التقرب الى الشرق فجليّة وهي انشاء علاقات تجارية واقتصادية تزيد في نفوذها السياسي .

سها عن بالنا ان نضع في مقال حضرة الاب انطونيوس شبلي « الآثار المطوية » في العدد الاخير من مجلة المشرق (تموز — تشرين الاول ١٩٥٥) الصفحتين اللتين نوّه عنهما حضرته في المقال المذكور عن ديوان الفارضي الذي هو بخط الشيخ ناصيف اليازجي .

فهارس المشرق

للسنة التاسعة والاربعين

١٩٥٥

فهرس اول

لمواد اعداد السنة التاسعة والاربعين من مجلة المشرق ١٩٥٥

فهرس ثانٍ

يحتوي اسماء كتبة المشرق ومقالاتهم

فهرس ثالث

للمطبوعات التي ورد وصفها في السنة التاسعة والاربعين للمشرق

على ترتيب أسماء مؤلفيها

١ — الكتب الشرقية

٢ — مطبوعات اوروبية

فهرس رابع

لجميع مواد السنة التاسعة والاربعين لمجلة المشرق

على طريقة حروف المعجم